7 13452

Vittorio Mathieu

CANCRO IN OCCIDENTE

le rovine del giacobinismo

Editoriale Nuova
Milano

© 1980, Editoriale Nuova S.p.A., Milano
Proprietà letteraria riservata.

Dans toute notre Italie on n'écrit que ce qu'on ne pense pas: ceux qui habitent la patrie des Césars et des Antonins n'osent avoir une idée sans la permission d'un jacobin*.

(dal *Candide*, a p. 222 della edizione della « Pléiade »)

* (Voltaire non immaginava quanto più vere sarebbero divenute queste sue parole, una volta che la parola « giacobino » avesse cambiato significato).

INTRODUZIONE

Nonostante il precedente illustre di Voltaire, scrivere di filosofia in forma di pamphlet *sembra arrischiato. Eppure era una scelta obbligata: sull'argomento di questo libro, non avrei potuto fare altrimenti. La vita politica attuale dell'Occidente è guidata da princìpi che, se fossero applicati fino in fondo, porterebbero alla rovina. Accoglierli si può solo mascherandoli, attenuandoli, sfumandoli, sottoponendoli a ogni genere di riduzioni. Supponiamo ora che, come accade qui, qualcuno mostri quei princìpi, non per quel che fingono di essere, ma per quel che sono: essi manifesteranno tutto il loro carattere paradossale e l'assurdità delle loro conseguenze. Allora, appunto perché seria ed oggettiva, la trattazione darà l'impressione di uno scherzo. Se desse un'impressione di serietà non aderirebbe all'argomento.*

Questa descrizione, serena fino al paradosso, può lasciar da parte la filosofia? I princìpi a cui l'Occidente si ispira — e che riesce a seguire solo non prendendoli sul serio — sono, è chiaro, princìpi filosofici: di una filosofia con ascendenze mistiche, in parte perfino teologiche, ma, ormai, completamente secolarizzata. Senza tenerne conto, sarebbe vano cercar di capire la crisi dell'Occidente. Dunque pamphlet *filosofico.*

Non si tema, tuttavia, un tecnicismo eccessivo. Né sul piano dei princìpi né su quello della loro storia occorre risalire alle

radici: basterà osservare i fenomeni cercando di fare emergere dai fenomeni stessi il loro significato. Sarà dunque una fenomenologia di stampo hegeliano: di fenomeni inquietanti, apparentemente inspiegabili, che risulteranno ancor più inquietanti quando saranno spiegati, perché allora si scopriranno i princìpi suicidi che vi stanno sotto; ma appunto in questo modo si potrà sperare di neutralizzarli.

*Rendersi conto che l'Occidente ha posto a fondamento della propria vita associata e del proprio modello di Stato un'*essenza nemica della sua esistenza *è la prima condizione per liberarsene. Per tornare a riconoscersi in un'essenza più genuina, più originaria, e non distruttiva. Ciò esige quel tanto di approfondimento dello spirito attuale del mondo che è necessario per cambiarlo. Quanto al resto, i fenomeni parlano da sé.*

Per evitare che parlino, il solo mezzo sarebbe non permettere che se ne parli; sviluppare uno sforzo perché se ne parli nel modo più occultante *ed* elusivo. *A questo si dedicano appositi gruppi di pressione, vietando certe domande, imponendo luoghi comuni, spacciando per concepibile ciò che non lo è, e per inammissibile ciò che sarebbe necessario ammettere per salvarsi. Princìpi del tutto arbitrari sono presentati come inoppugnabili, senza ombra di prova. Se fossero messi in dubbio, la* necessità di andare in rovina *non esisterebbe più. Situazione paradossale, che non si spiega se non si tien conto che a un certo momento l'Occidente ha assunto, come propria essenza, il principio della propria distruzione.*

Naturalmente, come ogni interpretazione filosofica, anche questa, che presento qui, è radicalmente controvertibile*: sarebbe priva di senso, se non lo fosse. Perciò (contrariamente alla prassi di quei gruppi di pressione) qui la controversia, non solo è ammessa, ma desiderata. La sola condizione è che una diversa interpretazione tenga conto dei fatti. I fatti di cui si cerca il significato non possono, purtroppo, essere contestati così facilmente come la teoria, e qualsiasi teoria alternativa dovrà pure fornirne una spiegazione.*

La teoria alternativa più frequente, rispetto a quella che presento qui, è: « Le massime che l'Occidente segue sono necessarie, moralmente e intellettualmente, sicché l'Occidente non può non seguirle; anche se, per questo, va in rovina ». Anche questa è una spiegazione filosofica: ma si presenta, per lo più, così priva di prove, da esigere il dogmatismo dei seguaci e il silenzio dei dissenzienti. E' verosimile che sotto ci sia una cattiva filosofia: e la cura non può cominciare che da una filosofia migliore.

Per individuare il cattivo principio, dovevamo cominciare col dargli un nome e un volto, e abbiamo cercato di farlo, anche se, com'era inevitabile, con qualche arbitrio: lo abbiamo chiamato « giacobinismo »; e, per descriverne la filosofia, abbiamo utilizzato un termine già usato da Hegel, l'« universale ». Questo ci verrà rimproverato, trattandosi di un termine così poco afferrabile dal pensiero comune. Ma, in realtà il giacobinismo, come è interpretato qui, è precisamente la traduzione politica di una filosofia secondo cui solo l'Universale ha diritto di volere*: non la volontà di un individuo particolare, né quella, composita, di una associazione di individui.*

Il presentarsi di codesto nonsenso è un momento di passaggio, facilmente afferrabile, nell'insieme della Fenomenologia dello Spirito *hegeliana, come una delle manifestazioni della « coscienza infelice ». E' appunto una coscienza infelice, infatti, quella che sente come peccaminoso il volere in proprio, anziché in nome dell'Universale (qualunque sia l'oggetto che si vuole). « Coscienza infelice » è quella di cui l'Universale schiaccia e annienta l'individualità. Ma qui tale figura fenomenologica doveva, per forza, essere presupposta, non spiegata.*

Il lettore non dovrà preoccuparsene più che tanto. Se non l'ha approfondita in precedenza, sarà sufficiente che porti la sua attenzione sulle sue manifestazioni: e queste sono lampanti. Il privato come privato è peccaminoso; il singolo può riscattare questa peccaminosità solo conformando la sua volontà alle esigenze del « sociale », che è la forma — al solito,

scontata e ridotta — che assume nel nostro linguaggio l'Universale.

Del resto, se, al posto dell'Universale hegeliano, mettiamo il termine rousseauiano, apparentemente più comprensibile, di « volontà generale », non avremo più dubbi: in questa forma scontata, il nonsenso è effettivamente alla base di tutta la nostra vita associata. La « volontà generale » è il solo criterio ufficialmente accettato di legittimità del volere.

In negativo, codesta insensatezza dice, appunto, che al singolo come tale non spetta volere, e che la sua volontà si salva solo se si conforma a quella, presunta, del collettivo. Espresso così, il principio che « solo l'Universale può volere » non è più un'interpretazione filosofica proiettata, più o meno fantasiosamente, da Hegel sull'evento storico del Terrore, bensì un principio attuale, tuttora identico a quello da cui Robespierre trasse quell'atteggiamento politico che comunemente si chiama « giacobinismo ».

Con questo termine, perciò, abbiamo indicato fin dall'inizio il colpevole, rinunciando a tenere il lettore col fiato sospeso nella sua ricerca. Può darsi che la correttezza dell'indagine poliziesca ne risenta, ma, in compenso, sarà più facile toccare con mano che, effettivamente, i fenomeni rispondono al principio invocato. I singoli come tali sono demonizzati e criminalizzati, nella filosofia sociale oggi imperante, se non rinunciano a volere in qualità di singoli: dunque se non riconoscono (almeno per ipocrisia) che il principio che legittimamente vuole è l'Universale, o il « pubblico », il « sociale », il « collettivo », quali che siano gli sconti che su tale concetto si praticano. A questo punto, non ci sarà più ragione di stupirsi se una società, che pone a proprio fondamento un principio così stravagante, manifesta una tendenza suicida: a cui resiste solo evitando di portare quel principio alle ultime conseguenze. Non ci sarà da stupirsi se essa considera come particolarmente dotato di merito tutto ciò che la manda in rovina, e ripudia tutto ciò che potrebbe salvarla.

Qualcuno penserà, allora, che questo libro sia una difesa

del privato, del singolo, dell'individuo, contro il pubblico, la società, lo Stato. E' esattamente il contrario. Se volessi difendere l'individuo, gli consiglierei di disinteressarsi di tali questioni; di chiudersi in sé, e di tener conto della situazione solo per sfruttarla. Come fanno i più.

Infatti, come già sotto il giacobinismo storico, un buon numero di individui ha la possibilità di prosperare a danno degli altri, se ha l'abilità e lo stomaco di farlo in nome della volontà generale.

Il mio scopo è tutto il contrario: è la difesa del pubblico e, starei per dire — se ciò non desse luogo agli equivoci più nefasti — del sociale. E' il potere pubblico, quello che ha scapitato di più per la pretesa di sostituirsi, come principio del volere, al singolo. Esso è caduto in preda agli appetiti privati, che nel pretesto pubblico trovano la via per soddisfarsi.

La crisi dell'Occidente è, infatti, soprattutto una crisi dello Stato *occidentale: così come fu, in Francia, la crisi dell'*ancien régime. *Per vie tortuose e indebite, le attività private riescono ancora a salvarsi. Senonché, strumento della mania suicida di uno Stato che, attraverso tutti i suoi organi pubblici e privati, cerca la propria rovina, finiranno con l'essere travolte anch'esse.*

La prospettiva che qui si oppone è antitetica. Se c'è qualcosa che possa considerarsi come « universale », nella vita associata, è la legge; *se c'è, per contro, qualcosa che sia inevitabilmente individuale, in tutto ciò che conosciamo, è la* volontà. *Ora, bisogna fare in modo che l'individuale voglia* sotto la legge, *non che l'universale pretenda di volere* attraverso *la legge.*

Il potere pubblico, di per sé preso, è il potere di instaurare e far valere la legge. Per questo occorre, senza dubbio, anche la volontà: ma, nel determinare quale *abbia da essere la legge, la volontà dovrebbe entrare il meno possibile. La legge, infatti, dovrebbe rispecchiare ciò che è giusto in sé, e questo non dipende da nessuna volontà, di nessun genere. Perciò la volontà dello Stato (comunque si esprima, in virtù della sua Costituzione) dovrebbe essere rivolta essenzialmente alla*

instaurazione di una legge fondata sulla natura dei rapporti da regolare, non sui desideri di questo o quel gruppo, che pretenda di rappresentare la volontà generale.

In aggiunta a ciò, lo Stato, come persona giuridica, può avere anche una sua volontà, che si rivolge a fini particolari, ad esempio economici. Ma, allora, essa dovrà collocarsi sotto la legge, al pari di qualsiasi altra. Questo principio (non meno mitico e utopico di quello a cui si oppone) non sarà mai realizzato del tutto, ma vale come direzione su cui puntare. Esso implica che il volere si trovi sempre in un individuo (come persona fisica o come persona giuridica) e che l'universale sia solo la norma, *secondo cui il volere dell'uno deve comporsi con il volere dell'altro.*

Come si possa sperare il tornare a far valere in politica codesto principio antigiacobino, non so: se questo avvenisse, però, la rovina dell'Occidente non sarebbe più inevitabile. I contrasti tra le volontà individuali continuerebbero ad esistere, ma non vi sarebbe più il contrasto essenziale tra il principio, che l'universale sia l'unico a volere, e il fatto, che a interpretarne la volontà vi siano sempre volontà particolari. Lo Stato non avrebbe più un'essenza nemica della propria esistenza, e la mania suicida potrebbe rientrare.

*Si potrebbe dire: se lo Stato occidentale è divenuto nemico di se stesso, cerchiamone un altro. Se solo ci fosse! Il guaio è che non si vedono modelli alternativi. Si pensa forse agli Stati dell'Est? Effettivamente essi sembrano esenti da alcune delle manifestazioni più impressionanti di mania suicida; ma possono permetterselo solo perché accolgono unilateralmente alcuni aspetti dello Stato occidentale tradizionale, lasciandone cadere altri. Più che rappresentare l'embrione di una nuova forma di Stato, si può sospettare che siano l'*involuzione *di uno Stato occidentale, che non ha più manie suicide perché è già morto da un pezzo.*

Per questo essi esercitano tanta attrattiva su quella parte dell'opinione pubblica che vuole morire. La sua aspirazione è: facciamola finita, e non pensiamoci più. Eppure non sarebbe finita affatto (se non per qualche singolo, biologicamente): i problemi si ripresenterebbero, più gravi che mai, e sarebbe illusorio credere di non pensarci più. Lo Stato orientale, essendo uno Stato occidentale arcaico — ma non tanto da risalire al di là della crisi giacobina —, ha conservato meglio gli strumenti del potere solo perché ha rinunciato ad usarli in funzione della libertà. Esso ha conservato una parte *dell'Occidente, la parte strumentale, cioè il potere; e ha lasciato cadere il suo scopo, la libertà, in favore di una pretesa salvezza messianica, a cui nessuno ormai crede più. Per questo è uno Stato già morto. Come, dunque, diremo: « Facciamola finita, non pensiamoci più »? Credo, al contrario, che sia il caso di pensarci, di pensarci molto, perché solo dal pensiero può venire la salvezza.*

V.M.

NOTA. - Da quando questo saggio è stato licenziato, alcune situazioni sono mutate: in Uganda, in Iran, altrove. Ho preferito lasciare tutto com'era: certi giudizi si valutano meglio a distanza.

LA MALATTIA DELL'OCCIDENTE

1. *Che cosa vuol dire « civiltà »?*

« Patent in allen Kulturstaaten » era scritto sugli attacchi Kandahar per sci, prima della guerra; e mi lasciò sempre una curiosità: quali Stati son da considerarsi come *Kulturstaaten*, o, meglio, quali sono i Paesi da *non* considerarsi come civili (« Paesi civili » essendo il meglio che sappia trovare per tradurre l'intraducibile *Kulturstaaten*)? E' l'Uganda, oggi, un Paese civile?[1] Era civile la Germania di Hitler? E l'Italia, la Russia sono Paesi civili? Del resto, esistono ancora oggi Paesi non civili?

Quando la ditta brevettò quegli attacchi, la sua intenzione era chiara: chiamare « civili » tutti quei Paesi la cui attrezzatura industriale poteva far nascere la tentazione di imitarne il brevetto. Oggi, però, una concezione siffatta sarebbe giudicata « etnocentrica ». Vi sono, è vero, Paesi sviluppati e altri in via di sviluppo; e ve ne sono anche di molto indietro che, forse, non arriveranno mai a uno sviluppo compiuto: ma nessuno di essi accetterebbe, per questo, di essere chiamato incivile. All'Unesco, organizzazione delle Nazioni Unite che si occupa dell'educazione, della scienza e della cultura, seggono quasi tutti gli Stati del mondo, salvo il Sud Africa: ora, come potrebbe un Paese che si occupa, con diritto di voto, di

cose così elevate come l'educazione, la scienza e la cultura accettare di essere chiamato incivile?

Senonché una parola che va bene per tutto non dice più nulla. E a dir qualcosa la parola « civiltà » non ha rinunciato, dal momento che pochi si privano del piacere di usare il suo contrario: cioè, di qualificare questa o quella cosa come « incivile ». Dicono, ad esempio: questo è un comportamento incivile; oppure: in un Paese civile queste cose non avverrebbero; e via di questo passo. Dunque, bisogna pure che « civiltà » abbia un significato, se la sua mancanza denota qualcosa.

Semplice, se potessimo risalire al significato di « civiltà » dal suo contrario. Ma anche questo è impossibile, perché non tutti usano « incivile » con la stessa intenzione: ciò che è incivile per gli uni può non sembrare tale agli altri; anzi, ciò che gli uni chiamano incivile, a volte è per gli altri condizione di civiltà. La locuzione « Paese civile » pare, dunque, condannata a dir tutto e a non dire nulla a un tempo.

2. *La civiltà come inibizione*

La soluzione, sia pure formale, sta nel prendere alla lettera quel modo di dire: « In un Paese civile *queste cose non accadrebbero* ». Definiremo « civile » un Paese in cui *ci sono cose che non possono accadere.*

Quali? Non rischiamo subito una risposta. Per uno si tratterà di un certo genere di cose, per un altro di altre. Tutti converranno, però, che, se in un Paese potesse accadere *qualsiasi* cosa, non si tratterebbe di un Paese civile.

Formale finché si vuole, questo criterio ha almeno il vantaggio di non essere etnocentrico. Si può dire, anzi, che non sia più « centrico » sotto nessun rispetto; è, semmai, « onnicentrico ». Ciascun Paese resta libero di darsi la civiltà che vuole; ciascun individuo o gruppo, libero di prenderla o no per buona. Ma ognuno sarà tenuto a collegare la civiltà con certi divieti o tabù, il cui rispetto è precisamente ciò che fa considerare come « civile » un Paese.

La civiltà consiste, insomma, nel crearsi inibizioni. A livello individuale, può trattarsi anche solo dell'inibizione a dire « ammazzati » a un seccatore. A livello collettivo, si tratta di qualcosa di meno e di più al tempo stesso: cioè, di meno legato alla buona educazione, e di più ancorato a norme comuni di giudizio e di comportamento, in virtù delle quali certe cose « non possono accadere ».

Sia chiaro: non intendo fare, con Freud, di certe inibizioni la *condizione* perché la civiltà si sviluppi. Intendo, piuttosto, farne il *contenuto*. La civiltà è fatta di inibizioni collettive, che, rispetto agli individui, si traducono in divieti. Al singolo si *vieta* di fare questo o quello, dato che la civiltà, a cui la sua comunità politica si ispira, si è formata certe inibizioni. Tabù collettivi dunque, che possono anche non coincidere con gli individuali, ma che non mancano mai, né nelle civiltà tradizionali, né nelle civiltà più evolute verso il permissivismo. Le società lassiste, anzi, sono piene di tabù: invitano i singoli a disfarsene solo per assumerne altri. (Provate, ad esempio, a dire, a un'associazione per la diffusione dell'aborto che l'usanza di quasi tutte le società tradizionali di percuotere periodicamente le donne è un segno di civiltà; ovvero che il divieto di percuotere le donne è un tabù da cui occorre liberarsi).

3. *L'inibizione ad uccidere*

Quali saranno le cose che una società si proibisce, e attraverso quali meccanismi agisce l'inibizione?

Alla prima domanda si può solo rispondere: le più diverse. Appunto perciò vi sono « civiltà » al plurale e nessuna tra esse può porsi come criterio assoluto per misurare le altre. Non si tratta, infatti, di quantità. Senza dubbio vi sono civiltà più inibite, altre meno; e quella che non fosse inibita per nulla si avvicinerebbe al limite della *civiltà zero.* Ma la classe delle inibizioni è così vasta, contiene tabù di così diversa estrazione, che è impossibile servirsene per collocare le civiltà in un'unica scala.

Diamo tre esempi soltanto. Essi sembrano collocarsi in una scala crescente di severità; ma è una scala che non tutti, probabilmente, sono disposti a riconoscere:

1) in un Paese civile non è possibile massacrare trecentomila persone, tra cui una vecchia malata e un vescovo, e continuare a governare come se nulla fosse;

2) in un Paese civile non è possibile liberarsi dai terroristi sparando su di loro a vista, senza processo, ogni volta che se ne presenti l'occasione;

3) non può essere considerato come civile un Paese in cui un imprenditore ha diritto di licenziare un dipendente per il semplice fatto che non lavora.

Abbiamo indicato così, un po' a caso, tre condizioni per riconoscere un Paese come civile.

La prima sembrerebbe ben poco caratterizzante. Il comportamento che descrive è un crimine, e l'accettazione del crimine è incompatibile con *qualsiasi* civiltà. Se in un Paese accadessero cose del genere, il minimo che si possa chiedergli, per considerarlo come civile, è di negare il fatto, o di condannarlo appena possibile. Certo può sembrare ipocrisia, e lo è, negare o condannare un crimine che si è voluto in nome della ragion di Stato: ma l'ipocrisia è un omaggio che il vizio rende alla virtù, dunque un chiaro segno di civiltà. Insomma, il primo esempio non solleva, almeno apparentemente, difficoltà.

Il secondo è più complesso. Liberarsi dai terroristi è, senza dubbio, una funzione che qualsiasi Stato ha il dovere di svolgere. Ma è il *modo* di svolgerla quello che può dar luogo a contestazioni. Sparare a vista porta con sé la possibilità di errori e di abusi. E anche se ci si limitasse a sparare in casi senza incertezze, il principio stesso di uccidere senza processo, fuori d'una necessità immediata di legittima difesa, può essere messo in questione. I testi di storia lodano Pompeo per avere sterminato i pirati: ma un comandante che seguisse, oggi, gli stessi metodi preferirebbe, in genere, non farlo sapere; anche a costo di rinunziare alle lodi. Ciò che lo Stato romano poteva fare senza perdere la

qualifica di « civile » non lo potrebbe, in generale, uno Stato moderno, almeno nell'area geografica già occupata dallo Stato romano.

Fino a che punto, però, spingeremo l'inibizione? Secondo alcuni, uno Stato veramente moderno dovrebbe essere così forte da mantenere una polizia disarmata, capace di arrestare i malfattori con la sola forza dello sguardo, e una magistratura indifesa, che punisca i delinquenti con il solo peso della sua riprovazione. In attesa di ciò, gli altri procedimenti sono ammessi come residuo di barbarie.

4. *Un'inibizione più strana*

Il terzo esempio è più sottile. Probabilmente sarebbe riuscito perfino incomprensibile qualche decennio fa. Oggi, al contrario, c'è il pericolo che non si scorga neppure che cosa ci sia da capire. Che cosa significa « licenziare un dipendente che non lavora »? Si vuol dire che non ha voglia di lavorare, che non ne ha più la capacità fisica, che non c'è più lavoro da dargli, o che, pur essendocene, non glielo si vuol più dare? Rispondo: non importa quale di queste ipotesi si scelga. Allora si comincerà, probabilmente, a sospettare qualcosa.

L'ipotesi è che il contratto di lavoro sia scaduto, e che, dunque, per rinnovarlo occorra il *consenso* di entrambe le parti. Basterà, allora, che l'imprenditore (o il prestatore d'opera, naturalmente) giudichi sconveniente, per qualsiasi motivo, la prosecuzione del rapporto, perché questo cessi di esistere. Ecco l'ipotesi di un comportamento apparentemente lecito e che, tuttavia, per molti *non può tollerarsi in un Paese civile*. Per molti, almeno, di coloro che pronunziano giudizi sulla civiltà.

Erano cose, si dice, che potevano avvenire una volta (non molto tempo fa, a dire il vero); in altri Paesi, che avevano raggiunto, bensì, *un certo* grado di civiltà, ma non il nostro. Oggi, un Paese che lasci un simile margine alla libertà con-

trattuale non avrebbe diritto di essere considerato come civile.

Eppure, a ben guardare, questa terza inibizione non è, semplicemente, *più restrittiva* delle precedenti. Essa si distingue radicalmente da esse, perché il comportamento che vieta non ha, in sé, *nulla che urti contro il diritto naturale*. Si è supposto, infatti, che tutte le parti rispettino scrupolosamente il contratto. Ma è la stessa capacità di contrattare liberamente quella che (se a torto o a ragione non discuto, per ora) si cessa di ammettere. Come mai, dunque, si stima necessario sacrificare perfino la libertà contrattuale sull'altare della civiltà?

Risponderemo più innanzi. L'esempio mi serve, per ora, solo per togliere ogni illusione che il parametro usato *di fatto*, per giudicare un Paese come più o meno civile, sia il rigore con cui si rispetta il diritto. Il « diritto naturale », s'intende, essendo questo il solo applicabile per paragonare Paesi che non abbiano la stessa legislazione.

Quando, però, si lascia cadere il diritto naturale, per considerare solo le legislazioni effettive, si giunge a conclusioni bizzarre. Si può trovare sancito, ad esempio, che un datore di lavoro è libero di rinnovare o non rinnovare a suo arbitrio il contratto con i suoi prestatori d'opera se ne ha al massimo 16 alle sue dipendenze, ma non se ne ha 17. Quale può essere l'inibizione che genera quest'ultimo divieto? Il suo principio non sembra più l'esigenza di giustizia; sembra piuttosto la credenza, molto diffusa, che il numero 17 porti sfortuna.

O, forse, il timore che passi per quel punto la soglia, oltre la quale il numero dei licenziati comincerebbe a divenire pericoloso?

5. *Relatività e assolutezza*

Poiché abbiamo criteri diversi, nessuna meraviglia che non si riesca a stabilire una scala comune di *gravità* delle

infrazioni che rendono incivile un Paese. Intendiamoci; quasi nessuno, se interpellato in teoria, disporrebbe le tre infrazioni che ci sono servite da esempio altrimenti che in ordine di gravità decrescente. Ma, se passiamo a misurare la *reale capacità di indignarsi*, troviamo che questa si mobilita secondo i criteri più vari. Il massacro di trecentomila innocenti può darsi che in alcuni, anzi in molti, non scateni affatto una reazione più vivace che il massacro (del resto non confessato, e tanto meno provato) di tre o quattro terroristi attivi, che sarebbe pericoloso tenere in vita anche in stato di detenzione. Quali ammonizioni, infatti, ci tocca ascoltare? « Badate a non mettervi sulla strada della Repubblica Federale Tedesca »; mentre non si ripete la stessa cosa a proposito dell'Uganda.

Non la si ripete, si dirà, perché è ovvia: l'Uganda è « più arretrata » di noi. Temo, però, che questa spiegazione sia affrettata e ottimistica. L'indulgenza verso i Paesi che hanno ancora strada da fare non vale per tutti. Se lo Scià di Persia[2] è troppo autoritario nell'imporre i suoi voleri, si cerca di mobilitargli contro le coscienze, senza dargli tempo col pretesto che la Persia « ha ancora del cammino da fare ». Nel suo caso non si lascia alla « naturale evoluzione dei regimi » la cura di produrre la partecipazione delle masse: si fa valere *subito* il principio che « in un Paese civile queste cose non possono avvenire ». In altri casi, veramente e infinitamente più gravi, il principio non è fatto valere per nulla.

Non voglio, per ora, giudicare se tale disparità di criterio sia o no accettabile: voglio solo osservare che c'è, e che esclude ogni scala unitaria, atta a rapportare la civiltà a un unico parametro. Da un lato, si usano criteri di giudizio relativi; dall'altro si pronunziano, in base ad essi, *giudizi di condanna assoluti*.

Si obbietterà: a usare più pesi e più misure sono in pochi. Di questi pochi, una parte è in malafede. Il resto, che non giunge a tanto perché è costituito da *radical-chic*, non è così importante da costruirvi sopra una teoria. Ma, per ora, non sto costruendo una teoria: sto solo registrando un compor-

tamento; il comportamento di chi giudica della civiltà d'un Paese, e manifesta pubblicamente questo suo giudizio.

Del resto, ragioni per non riferirsi a un unico parametro possono anche essercene. Era la Germania di Hitler — ci siamo domandati — un Paese civile? Sì, quando trasmetteva da Berlino — ogni domenica pomeriggio, fin quasi agli ultimi, — i concerti di « unsterbliche Musik deutscher Meister ». No, considerato che vi si uccidevano innocenti a milioni.

Ciò che, però, impressiona non è il coesistere di elementi contrastanti in una civiltà, bensì che di una simile civiltà si facesse, e a volte ancora si faccia, un *modello* di civiltà globale: senza punto separarvi la « unsterbliche Musik deutscher Meister » dai campi di sterminio.

E la Russia di Stalin? Non era forse, e non è ancora, a volte, indicata come un modello di civiltà? In questi giudizi il divieto dello sterminio è come assorbito e reso irrilevante da altri parametri, che riscattano l'infrazione. Il parametro rimane relativo, il giudizio è assoluto.

Così si spiega che la qualifica « civile » sia rifiutata a un Paese che permette di licenziare un operaio che non lavora (o di sterminare senza processo una banda di malfattori), ma non a un altro, che (non importa se con o senza processo) stermina gli innocenti, però provvede a che nessuno resti senza lavoro. Quanto meno, senza un lavoro forzato.

6. *Lo spirito delle civiltà*

I tabù che accompagnano il formarsi di una civiltà non le sono, di regola, di semplice impaccio: sono condizione indispensabile perché di civiltà si possa parlare. Così come le inibizioni sono indispensabili alla vita degli individui, anche se, qualche volta, possono ostacolarne le funzioni. Una psicologia mal orecchiata può indurci a dare una connotazione sempre negativa alle inibizioni: eppure sappiamo che senza di esse non si vivrebbe.

In qualche caso, però, le inibizioni divengono paralizzanti.

Danno luogo a conflitti, e generano situazioni quasi altrettanto pericolose quanto una loro mancanza totale. Può accadere anche che il cattivo uso (involontario) di certe inibizioni ne elimini altre che, per contro, sarebbero utili o necessarie. Così, ad esempio, il permissivismo, che caratterizza la nostra civiltà attuale, può considerarsi come una *inibizione sociale generalizzata a conservare inibizioni*: la quale ha tutte le caratteristiche di un comportamento coatto. E tuttavia, nonostante questa inibizione ad inibire, molte inibizioni rimangono, ed altre nuove se ne producono, sicché nasce un conflitto, un'« antinomia », in cui l'inibizione diviene autodistruttiva.

Nelle civiltà stanche accade qualcosa del genere. Sono stanche perché perdono, loro malgrado, inibizioni salutari per acquistarne di deleterie. Ma quali inibizioni sono da giudicarsi deleterie o superflue, e quali salutari? Non si creda che la risposta possa darsi una volta per tutte, indipendentemente dal tipo di civiltà. Vi è, bensì, qualche inibizione la cui perdita porta *necessariamente* a rovina: ma, più spesso, accade che una inibizione necessaria a un certo tipo di civiltà sia rovinosa per altre, e viceversa.

Quel che si può dire è questo: le inibizioni collettive, che costituiscono una civiltà, devono formare tutte insieme un complesso armonioso; avere in sé uno *spirito* che è, poi, quello che il Montesquieu chiamava « spirito delle leggi ». Le leggi, infatti, *vietano* quasi tutte qualcosa, appunto perché in esse si esprime istituzionalmente l'essenza della civiltà, che è inibizione. Ma lo spirito delle leggi varia di tempo in tempo, e di Paese in Paese, perché le inibizioni che, sotto un regime monarchico, ad esempio, son date dal senso dell'« onore » possono non conservarsi sotto un regime democratico, ispirato alla « virtù »; ecc. Estendere certe inibizioni fuori del sistema di valori che le ha generate può riuscire dannoso. Soprattutto, riesce dannoso introdurne altre, quando vengono dall'esterno, da un diverso *spirito*.

Lo spirito non risulta dall'aggregazione meccanica delle singole leggi; ne è, piuttosto, il principio generatore. Lo

spirito delle leggi russe è molto lontano da quello delle leggi americane, sebbene molte singole norme si corrispondano, nelle due legislazioni. Ora, una civiltà va in rovina, non quando assorbe nuove inibizioni (anche se imitate da una civiltà diversa), ma quando *se ne lascia contaminare nel proprio spirito*: perché, allora, non riesce ad assimilarle. Questa è la conclusione a cui arriveremo: la nostra civiltà è malata perché si è lasciata imporre un metro di giudizio dall'esterno, tratto da un altro spirito.

O, forse anche, privo di spirito.

7. *L'inibizione a difendersi*

Se è vero che non si può stabilire *a priori* quali inibizioni convengano a una civiltà e quali la disturbino, ce n'è una, però, che sicuramente la porta a rovina: l'inibizione a difendersi.

A difendersi da che cosa: dai nemici esterni? Questo non dipende tanto dalle inibizioni (sebbene la paura possa inibire), quanto dalla fortuna. L'inibizione gioca in modo determinante nell'*incapacità di difendersi da se stessi*. La civiltà, allora, soccombe alle stesse inibizioni che la costituiscono, appena degenerano e divengono pericolose. Il caso, già accennato, del permissivismo patologico ce ne offre un esempio.

La civiltà, ad esempio, può formarsi l'inibizione a difendersi dalle proprie scorie. Le civiltà sono state spesso pensate secondo l'immagine della cultura agraria, e ogni cultura agraria dà luogo al formarsi di sostanze tossiche nello stesso terreno da cui si alimenta. A ciò si rimedia cambiando cultura, mettendo i campi a maggese e, qualche volta, spargendo prodotti chimici nel suolo.

Anche le civiltà debbono ricorrere a rimedi analoghi. E, quando i palliativi non bastano più, interviene un rimedio radicale: *sopprimersi*. I cicli provvidenziali di civiltà e barbarie, secondo il Vico, sono resi necessari, in primo luogo, dall'accumularsi di scorie e sostanze tossiche nel terreno.

Perciò occorre periodicamente rovesciare e, quando questo non basti, abbandonare il campo che la civiltà ha arato.

Nel caso della civiltà occidentale, però, questo rimedio sembra perduto. L'immagine del ciclo non calza più, perché il progresso sembra divenuto lineare. Non si vede quale rivolgimento possa far tornare alla barbarie questa civiltà inaridita, dal momento che tutti i suoi nemici non aspirano ad altro che ad ereditarne l'inaridimento. Né si sa dove riporre una speranza di barbarie rigeneratrice, visto che il nostro destino sembra essere di procedere indefinitivamente in un solo senso: nel senso, cioè, della « barbarie della raffinatezza » tecnologica. I vecchi portatori della civiltà si sentono bensì in pericolo, quando osservano la marea che sale dai Paesi emergenti; ma la loro civiltà come tale, o quel che ne resta, pare incrollabile: i Paesi emergenti la fanno propria, e tutto sembra risolversi in un cambio di portatori.

In secondo luogo, c'è un altro e più grave pericolo, su cui voglio portare l'attenzione. Esso non consiste nel semplice cambio dei portatori, e neppure in quella che potrebbe chiamarsi la « mummificazione lineare del progresso », bensì in qualcosa di più specifico, che vale per l'area occidentale soltanto, nel significato politico-ideologico del termine. In quest'area l'inibizione a difendersi dalle proprie inibizioni non si lascia ridurre all'incapacità di neutralizzare chimicamente le scorie nel proprio terreno: si manifesta in una tendenza ad *adoperare le proprie forze per propiziare la propria distruzione*. Inconveniente per cui l'immagine più appropriata che mi riesca di trovare è quella del *cancro*.

Il cancro, infatti, è una « neoplasia » che trae le sue forze dalle forze vitali dell'organismo che distrugge: e la civiltà occidentale manifesta una tendenza a soccombere a un male che le forze del suo organismo concorrono a sviluppare. Molte civiltà si sono arrese nella storia, molte sono state distrutte o si sono soffocate da sé: ma non credo che nessuna, finora, abbia manifestato una malattia così simile al cancro come la nostra.

C'è, dunque, ancora qualcosa di nuovo sotto il sole.

8. *Nutriamo il nostro nemico*

Perché usare un termine sgradevole come « cancro »? Perché il *programma* secondo cui le cellule dell'organismo della nostra civiltà si riproducono (ammesso che sia ancora lecito paragonare le civiltà ad organismi) non è più il programma dell'organismo medesimo. Gli è estraneo, anzi, nemico: eppure adopera la sua forza vitale.

Per questo l'organismo rischia meno di morire quando è stanco. Se il nemico fosse un nemico esterno, distruggerebbe tanto più rapidamente l'organismo, quanto meno questo è vitale. Per contro accade il contrario: dunque, non si tratta di un nemico esterno. Forse la nostra civiltà è ancora in vita solo perché è senescente.

Come tutti i paragoni, anche questo non va al di là di un'analogia. Del resto, sappiamo ancora così poco sul cancro. Si tratta d'un programma genetico vero e proprio? In che modo esso si impadronisce delle cellule, per svilupparvi una generazione mostruosa? Anche nel caso della civiltà occidentale sappiamo ancora poco; e siamo lontani dall'avere individuato il programma che le fa sviluppare, al proprio interno, il nemico.

Sarebbe semplificante, ad esempio, asserire che il nemico dell'Occidente sia il comunismo. Senza dubbio, le cellule cancerogene, negli Stati occidentali, sono per lo più cellule comuniste. Esse obbediscono a un programma che *non è* quello dell'organismo, perché viene assegnato ad esse da un'altra potenza. Ma, se la malattia si riducesse a questo, non occorrerebbe scriverci su un libro. Ci sono sempre state, in ogni Stato, cellule obbedienti a centrali straniere, o, almeno, agenti sparsi del nemico, anche se non giungevano ad organizzarsi in « quinta colonna ». In verità, neppure il partito comunista di osservanza sovietica, nelle nazioni che l'Urss vuole assoggettare, si riduce a questo. E la sua presenza, a sua volta, non è che uno degli aspetti di quello che ho chiamato « cancro dell'Occidente ».

Piuttosto che semplificare così la questione, dunque, preferirei fare l'inverso: coinvolgere la stessa Unione Sovietica poststaliniana nel problema, e domandarmi se anch'essa non sia, in qualche misura, ammalata del *nostro* male: se non si vada avvicinando progressivamente all'Occidente, come struttura che rischia (sebbene meno di noi) di usare la propria forza contro se stessa. E' una domanda che certamente si pongono anche i custodi dell'ortodossia di laggiù; e, forse, appunto questo timore ci rende l'Unione Sovietica così ostile.

La semplificazione che voglio evitare, insomma, è di interpretare a buon mercato l'immagine del « nemico che è in noi ». Esso è in noi, non, semplicemente, come un corpo estraneo, che si sia insinuato. Torniamo al paragone. Le cellule cancerogene impazziscono perché obbediscono a un programma che non è quello dell'organismo: ma si può dire che sia il programma di un *altro* organismo? Di un nemico individuabile come diverso dallo stesso organismo malato? Purtroppo no. Il tratto caratteristico del cancro è di essere organico, senza essere un *altro* organismo. Il nemico non consiste, insomma, né in una sostanza tossica ingerita, né in una colonia o in una moltitudine di organismi assalitori, quale si avrebbe in una infezione batterica: consiste in sé stessi.

Il mio paragone (valga quel che valga) vuole appunto rilevare questo carattere di *interiorità*, che contraddistingue il principio distruttore della civiltà occidentale. Un principio nemico *estrania* l'organismo a sé medesimo, senza essergli esterno. Senza dubbio il nemico esterno può anche esserci, e spiare la situazione per prevalersene: ma quello che decide è il nemico intrinseco; questo solo produce l'estraniarci di noi a noi medesimi. La nostra inibizione ultima è un'inibizione a difenderci da noi stessi.

9. *Curarsi senza distruggersi*

Questa ostilità interiore di noi a noi stessi è ciò che faremo emergere dai fenomeni. Per ora, limitiamoci ad osser-

vare che essa è ciò che rende grave il pericolo. Se il nemico fosse esterno, e l'ostilità si fosse installata in noi per opera di altro, questo altro, per combatterci, dovrebbe organizzarsi a sua volta, e vivere per conto suo, con tutti i rischi che la vita comporta. Non così il cancro. E' vero che il « granchio », che gli ha dato il nome, è un animale che esiste per conto suo, anche se va all'indietro anziché avanti; ma il nostro « cancro » non ha un'esistenza indipendente, e perciò non va soggetto a quegli incomodi che la fatica di esistere comporta. La sua vita, la prende a prestito da noi. Cesserà con la vita dell'individuo che distrugge, ma, frattanto, se ne vale, e grazie ad essa si inserisce nell'esistenza.

E' vero che ogni parassita dipende da altro: ma, di solito, ne dipende solo per alimentarsi. Il cancro ne dipende per esistere. E' un parassita dell'esistenza, non dell'alimentazione. Se i biologi ci permettessero ancora di parlare di « principio vitale », diremmo che non ha un principio vitale proprio, ma che il suo principio vitale è quello dell'organismo che lo ospita, anzi che lo *costituisce*. Per questo accade che la terapia del cancro sia costretta fatalmente ad assumere un aspetto autodistruttivo. Al limite, per cancellare il cancro dall'esistenza occorrerebbe cancellare se stessi; per eliderlo, elidersi.

La situazione è esattamente questa nell'attuale temperie della civiltà; e ciò rende difficile la difesa. Una civiltà non avrebbe difficoltà a difendersi dalle inibizioni autodistruttive, se queste le fossero estranee: basterebbe espungerle. La difficoltà sorge quando esse la costituiscono, sicché, per eliderle, dovrebbe elidere se stessa. E' comprensibile, allora, che si sviluppi l'« inibizione a difendersi » che abbiamo notata: difendersi vorrebbe anche dire distruggersi, e non si vede come superare la difficoltà.

Occorre, dunque, non limitarsi a cancellare le inibizioni divenute paralizzanti, ma trasmutarle: *conservarle in una forma non più autodistruttiva.* Occorre riassorbire le tendenze autodistruttive nella logica dell'organismo, riassoggettarle al suo programma, senza eliminarle. Solo a questo patto cesserebbe la loro intrinsecità estraniante. Ma è questo possibile?

Sembra di no. Eppure, se non ci riusciamo, non resta che la disperazione. Essere pessimisti su quel punto e, ciò nonostante, ottimisti sulla nostra salvezza, è stolido. Dobbiamo anzitutto essere ottimisti su *quel* punto, se vogliamo che la speranza di salvarci si distingua dal mettere la testa sotto la sabbia.

10. *Ritrovare il nostro spirito*

Torniamo alle tre inibizioni. Sarebbe bello poter dire *sì* alla prima, e *no* alla seconda o alla terza, perché queste sono autodistruttive, e la prima no. Se si potesse tagliare così, guariremmo facilmente. In realtà l'inibizione a sopprimere i terroristi senza processo e a mettere sul lastrico chi non ha da lavorare *hanno* una loro ragione, per cui sono divenute intrinseche alla nostra civiltà, al pari di quella a sterminare gli innocenti. Prima di cauterizzarle o di exciderle, col rischio di elidere insieme noi stessi, conviene vedere se non vi sia modo di conservarle togliendone l'efficacia autodistruttiva.

E non è detto che sia impossibile. In certi momenti della storia, il potere supremo avrebbe giudicato impossibile conservarsi se gli si fosse vietato di sopprimere un gran numero di persone, anche innocenti. Esso reputava necessario alla propria esistenza il sacrificare innocenti. In altri momenti, la civiltà ha superato questa necessità senza soccombere (salvo, poi, a ricadervi). L'inibizione a sopprimere gli innocenti, dunque, non è necessariamente autodistruttiva. Può darsi che non lo siano, del pari, le altre due, e che la nostra civiltà riesca a conservarsi senza distruggerle.

Occorre, però, vedere bene *come*. Sarebbe sbagliato cancellare un'inibizione solo perché scomoda; ma sarebbe suicida conservarla così com'è, quando si constata che è cancerogena. La nostra forza vitale, se ancora ne abbiamo una, dev'essere diretta piuttosto a trasformarla. Quell'inibizione si è formata in noi, ma si è rivoltata contro di noi: in quella forma, non

dobbiamo più alimentarla. O noi troviamo il modo di darle una forma diversa, e di riportarla al *nostro* spirito, o la forza vitale che ancora ci resta servirà solo a vivificarla per distruggerci.

Tra l'indifferenza verso chi rimane senza lavoro (per restare all'ultima e più paradossale delle tre inibizioni) e il divieto di organizzare la produzione, è verosimile che un *tertium* si dia. Se fatichiamo a trovarlo, è perché non sappiamo riportare le nostre inibizioni allo spirito della nostra civiltà. Ci lasciamo imporre (ma da chi, se non da noi stessi?) un'interpretazione delle « cose che non possono accadere in un Paese civile », la quale, lungi dall'esprimere la nostra civiltà, la divora.

CAPITOLO SECONDO

IL PROFETA DELL'UNIVERSALE

1. *Può il singolo agire a nome proprio?*

Per evitare il suicidio, « dobbiamo » fare qualcosa. Ma chi siamo « noi », che *dobbiamo*? La morte della civiltà chiama in causa noi come singoli, o quel nostro insieme che ha per esponente lo Stato?

Le due cose, naturalmente, non si escludono. Ma ho voluto porre la domanda in forma di dilemma perché uno degli aspetti della nostra malattia, forse il principale, è appunto la loro tendenza a escludersi. *Chi* deve agire? La domanda non tocca questa o quella azione particolare, le riguarda tutte, dall'impianto di enormi complessi industriali all'organizzazione dei tornei di bocce: sono iniziative che spettano ai privati o sono questioni di Stato? Finché non sappiamo chi debba agire, non sappiamo chi debba salvare la nostra civiltà.

Naturalmente, il lavoro effettivo è sempre di questo o quel singolo, o gruppo di singoli. Ma il problema è un altro: devono essi agire *a nome proprio* o a nome di qualcosa di superiore che, come istituzione, si identifica con lo Stato? Solo una veduta molto superficiale potrebbe indurre a concludere che, alla fine, non c'è molta differenza.

Che lo Stato, come « persona giuridica », sia anch'esso legittimato ad agire, è ovvio; e, purché rispetti le leggi, non c'è ragione di porre *a priori* limiti alla sua azione. Ma il problema

è se sia l'*unico* realmente legittimato ad agire: nel senso che, chi agisce, debba farlo solo in suo nome.

Supposto che solo lo Stato abbia diritto di agire, chiunque agisca altrimenti che per conto dello Stato diverrà un criminale: non per ciò che fa, ma per il principio per cui lo fa. Foss'anche, la sua, la più benefica delle azioni, egli farà il male, per ciò stesso che non ha diritto di agire *come individuo*.

Sempre supponendo che una tale escogitazione sia vera, dato che gli individui, pur con la migliore volontà, non riuscirebbero a privarsi di *ogni* iniziativa, lo Stato non potrebbe non scorgere in questa iniziativa autonoma qualcosa di illegittimo e di ostile, da reprimere con tutte le forze. Le azioni individuali risulterebbero dirette contro il diritto e contro lo Stato *perché individuali*, e gli individui sentirebbero incombere su di sé lo Stato come il nemico — non per intenzione, ma per definizione — della loro individualità.

D'altro canto lo Stato non può esistere, di fatto, fuori degli individui: sicché ne deriverebbe quella di cui ho già parlato altrove:[3] una *ostilità dell'essenza del nostro Stato occidentale contro la sua esistenza*. Il risultato — non voluto ma inevitabile — sarà una costante condizione di « guerra del Tutto contro tutti », e viceversa. Una guerra dello Stato contro i cittadini, e di questi contro lo Stato.

La domanda: « Chi ha titolo per agire, i singoli in quanto tali, o i singoli in quanto agiscono a nome dello Stato? » ha, dunque, un'importanza enorme. Solo affrontandola affronteremo il cancro della civiltà. Nel cancro, appunto, il *Tutto* diviene nemico di se medesimo *attraverso le sue cellule* perché le cellule succhiano la forza del Tutto, per distruggerlo.

2. *Il principio mascherato*

L'ipotesi che abbiamo messa in gioco — si dirà — per fortuna è irreale. Nessuno pensa che i singoli *non abbiano diritto* di intraprendere a nome proprio, nessuna azione. Si

potrà bensì, per ragioni di utilità pubblica, *restringere* la sfera della loro iniziativa, ma non abolirla.

Senza dubbio l'ipotesi, se fosse portata alle sue ultime conseguenze, escluderebbe ogni vita associata. E' ovvio, perciò, che il principio secondo cui « ai singoli come tali non è lecito agire » non può comparire se non come tendenza. Si tratta di vedere, però, se esso compaia come tendenza *rivelativa*, che manifesta l'attuale essenza dello Stato, o come un semplice fatto accidentale. L'analisi fenomenologica (nel senso filosofico della fenomenologia) avrà il compito di rilevare, nei fenomeni, una *tendenza rivelatrice dell'essenza*, anche se, direttamente, l'essenza non la scorgiamo mai.

Il compito che mi son prefisso è di far apparire, attraverso i fenomeni, questa tendenza rivelativa dell'essenza. Non potrò mai indicare come un *fenomeno* un'essenza nemica della propria esistenza: una simile essenza *c'è* appunto se *esclude* la propria esistenza fenomenica. Con tutto ciò, purtroppo, non sarà punto impossibile mostrare nei fenomeni il rivelarsi tendenziale, e per nulla casuale, di una simile essenza. Il « cancro in sé » è impensabile, perché l'essenza del cancro consiste nel distruggere l'organismo con la forza vitale dell'organismo stesso. Ma nel rapporto che si stabilisce tra l'organismo malato e le sue cellule non è, purtroppo, difficile mostrare il rivelarsi di quella *impossibilità esistenziale* in cui il cancro consiste.

Il principio secondo cui l'individuo, come tale, non ha nessun titolo per agire non sarà, dunque, mai *proclamato*, in tutta la sua estensione. Sarà presentato, al più come un'ideale *regolativo*, a cui ci si deve avvicinare. E questo accade, ad esempio, in quei romanzi sovietici — straordinariamente « idealistici » — i cui personaggi lavorano, mangiano, fanno all'amore, non in funzione della propria egoistica individualità, bensì per « costruire il socialismo ». In Occidente, perfino come ideale si eviterà di portare quel principio alle sue ultime conseguenze, a idealizzazioni che, a noi, apparirebbero ridicole: ma ciò non toglie che il principio sia presente e operante, sebbene non riconosciuto. Come ho detto in altra occasione,[4]

tutta la nostra società si fonda sul *divieto di trarre le conseguenze* dei princìpi deleteri che assume; ora, sarebbe ben strano che permettesse di trarre le conseguenze dal principio più deleterio di tutti, che porta all'autodistruzione.

Ciò non toglie che le conseguenze si vedano perché, purtroppo, si traggono da sé.

3. *L'« universale » e il Terrore*

In sede di filosofia, anzi di metafisica, si è spesso discusso, non tanto su chi abbia il *diritto* di agire, quanto su chi abbia *ontologicamente* la natura di un principio attivo. Queste discussioni stanno sullo sfondo del dibattito; e potrebbe essere interessante chiamarle in causa, se ciò non comportasse un riesame, tecnico e laborioso, di tutta la storia della filosofia. Qui, perciò, le lasceremo da parte. Solo a guisa di riepilogo indicheremo tre alternative principali: il principio dell'agire può trovarsi: *a*) in singoli individui; *b*) nel Tutto; *c*) in nessun luogo.

L'alternativa *a*) è la più ovvia, ma i filosofi resterebbero disoccupati se si fermassero all'ovvio. Più d'uno, perciò, ha pensato che l'impressione, che noi abbiamo, di decidere *di nostra iniziativa* certe azioni sia sempre illusoria. L'esponente maggiore di questa posizione (che condiziona indirettamente, attraverso il romanticismo, tutte le attuali mistiche dell'azione rivoluzionaria) è Spinoza.

L'alternativa *c*) è largamente rappresentata da ogni forma di materialismo. Ad esempio, negli atomi di Democrito (non di Epicuro), non può trovarsi in nessun luogo un *principio* d'azione ma solo un *passaggio* dell'azione. L'azione *non ha principio*; passa da un corpo all'altro.

Ma mettiamo da parte la metafisica. Veniamo al principale precedente *fenomenologico*, in cui si manifesta il principio che l'individuo non ha titolo per agire. Questo precedente sono i fenomeni che accaddero in una breve, ma fondamentale fase della rivoluzione francese, chiamata, per antonomasia, *il Terrore*. Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel spiegò perché, durante il Terrore, si sentisse il bisogno di tagliare la testa di chiunque fosse anche solo *sospetto* di agire di propria iniziativa: la testa è, appunto, il simbolo dell'iniziativa individuale. Quel bisogno derivava dalla volontà (non del tutto deliberata e proclamata, ma manifestantesi chiarissimamente nel modo di pensare e di agire) di affermare che *non l'individuo, bensì solo l'universale è legittimato ad agire*. E poiché si negava che l'individuo agisca veramente, e si supponeva che possa solo *pretendere* di farlo, ciò che veniva punito non era l'*azione*, ma il semplice « sospetto » dell'azione. Hegel spiega così la ghigliottina e la legge dei sospetti.

Metafisicamente, Hegel andrebbe collocato nell'alternativa *b*); ma la sua logica dialettica pretende di non essere una « metafisica », bensì l'autocoscienza dell'Assoluto, e di assegnare a ciascun momento della realtà e della storia la sua funzione necessaria nel tutto. Contrariamente all'esigenza che si manifesta nel Terrore, perciò, Hegel vuole assegnare una sua funzione anche al momento *a*), dell'individuo, sia pure entro il momento *b*), del Tutto. Si tratterà dunque di conciliare, anziché di opporre astrattamente, il singolo e l'universale. Il Terrore rappresentava uno dei momenti di passaggio falliti (*tutti* falliti, sebbene tutti necessari, secondo Hegel) di tale conciliazione, in cui l'universale *negava*, puramente e semplicemente, il singolo.

La fiducia di conciliare individuo e universale (con un diverso strumento dialettico) passa da Hegel a Marx. Costui si colloca nell'alternativa *c*), essendo un materialista (sebbene « dialettico » e non « volgare »); tuttavia, come momenti subordinati, adopera, sia gli individui (che devono agire per la rivoluzione), sia, pur senza confessarlo chiaramente, una *mistica* spinoziana del Tutto. La *storia*, infatti, pur attraverso meccanismi socioeconomici, è opera della totalità: del Tutto che si rigenera attraverso gli individui. La storia è la veste che assume il Tutto come principio originario ed esclusivo di azione, al posto del « Dio come natura » di Spinoza.

Questa trasformazione induce gli individui ad accettare

molto più facilmente la rinunzia alla propria funzione di princìpi attivi: perché la Storia dà speranza. In essa *avviene* qualcosa, attraverso di noi, anche se non per opera nostra. Dunque, fra le cose che avvengono potrà esserci, da ultimo, anche la nostra salvezza, cioè appunto la nostra riconciliazione con l'universale. La rinunzia alla nostra facoltà di agire a favore della storia si rivelerà come un vantaggio per noi, e come una rinunzia solo apparente.

A questo punto, la mistica diviene *rivoluzionaria*, e si propone di cambiare il mondo. Richiesti di affidarsi alla Storia, e di agire solo per conto della Storia, gli individui non si ribellano più. Ma alcuni accettano con sincerità la proposta, altri *fingono* di accettarla; e, in attesa della più radiosa soluzione finale, cercano di volgere a proprio vantaggio la fase di transizione, che si prolunga più del previsto.

4. *Rovesciamento dei propositi*

I giacobini fecero una fugace apparizione sulla scena, come protagonisti: ma l'illusione di Hegel, di ridurli a un semplice momento di passaggio d'una storia trascorsa, cadde molto presto. Così pure l'illusione, sempre rinnovata, della borghesia di giungere, a prezzo di qualche concessione, a trionfare di loro: con Napoleone, con Luigi XVIII, con Carlo X, con Luigi Filippo, con Luigi Napoleone, col generale Boulanger o col fascismo; non importa con chi.

Tutte illusioni cadute, soprattutto da quando Marx capì che il giacobinismo non era, come credeva di essere, *la* rivoluzione, ma era un passaggio assolutamente necessario alla rivoluzione. Il giacobinismo sembra, con ciò, essere divenuto eterno: non come realtà, beninteso, ma come mentalità, o, secondo l'efficace espressione franco-germanica, come *Attitüde*.

Ciò che lo caratterizza non è tanto un bagaglio di idee (il suo è un movimento di *princìpi*, anzi di un unico principio, non di idee), quanto la fatalità con cui giunge a risultati diametralmente *opposti* ai propri propositi. Malauguratamente,

i propositi dei giacobini sono sempre eccellenti e molto favorevoli all'umanità: sicché il loro esito è disastroso.

Così accadde, fin dal primo giacobinismo, che le tendenze democratiche fossero portate avanti con azioni « elitarie »; che la difesa della libertà fosse costretta ad instaurare la dittatura; che la legalità fosse proclamata il bene supremo e, insieme, rinviata a data da destinarsi;[5] che le eloquenti orazioni di Robespierre contro la pena di morte fossero seguite da un uso accelerato della ghigliottina.

La ragione di una siffatta inversione dei propositi è, generalmente, cercata nel dottrinarismo astratto dei giacobini; ed è una ragione, certo, più pertinente delle accuse di doppiezza per sete di potere con cui, altre volte, i nemici hanno cercato di spiegarne il comportamento. Infatti la ragione principale della presa (e, al tempo stesso, della mancanza di presa) del giacobinismo sulla realtà è la *buona fede*, sia pure nel senso umano, troppo umano, che in questo caso assumono, tanto l'aggettivo quanto il sostantivo. Ma perché quell'astrattezza? Non è difficile capirlo. Se il volere dell'individuo è colpevole, a principio di un volere non colpevole non sarà che l'astratto: l'universale hegeliano, sganciato, però, dal particolare.

La *virtù*, che è l'ideale etico del giacobinismo, viene ad essere l'*agire dell'universale*, l'agire del singolo il suo opposto. Di qui il principio che abbiamo affrontato all'inizio: non l'individuo ha diritto di proporsi come centro d'iniziativa o come origine dell'azione; solo l'universale ha questo diritto, quindi la *res publica*, come rappresentante dell'universale. L'individuo etico deve agire come *strumento* di codesta volontà universale.

Detto ciò, ci accorgiamo subito che il giacobinismo, lungi dall'essere morto, è oggi vivissimo, e che la testa di Robespierre doveva cadere appunto perché il principio trionfasse. Noi troviamo quotidianamente all'opera la *virtù* che, per non cadere nelle tentazioni dell'individuale, agisce come strumento di un *principio universale*, sotto l'usbergo del sentirsi Stato.

Che, poi, a volte adoperi a proprio vantaggio anche gli interessi dello Stato, fa parte di quel rovesciamento dei propositi che, come abbiamo visto, caratterizza i giacobini.

5. *La « Volontà generale »*

Rintracciare le radici storiche di questo atteggiamento (*Attitüde*) sarebbe un gioco, se questo libro non rifuggisse dalla storia delle idee, non meno che dalla loro metafisica. L'ineludibile *colpevolezza del volere individuale* è il « non posse non peccare » di Sant'Agostino: conseguenza naturale del peccato di Adamo. La Riforma, dichiarando dannate le opere dell'uomo, per affidare la salvezza alla sola fede, mise unilateralmente l'accento sul rimedio sovrannaturale di tale caduta. Ma a che cosa ricorrere quando, con la secolarizzazione, la fiducia nell'intervento sovrannaturale si affievolisce fino a sparire?

Le opere dell'individuo continuano a rimanere un prodotto del peccato, ma, a sostituire la Grazia, è chiamato l'« universale »: un Dio laicizzato e spersonalizzato, di cui si fa interprete la « virtù ». Gli ovvi antecedenti di Robespierre si trovano, perciò, in un calvinismo progressivamente secolarizzato. Ascendenti indiretti in Cromwell, diretti in Rousseau; l'uno, potremmo dire, esponente della « virtù ingenua », l'altro della « virtù sentimentale ».

Dato che, secolarizzandosi, il calvinismo non toglie all'individuo la persuasione di « non poter non peccare », ne vengono, a seconda dei gusti, due conclusioni solo in parte opposte: l'individuo può concludere che la cosa migliore per lui sarà provvedere all'*accumulazione di un capitale* (secondo la teoria weberiana delle origini calvinistiche del capitalismo); o, al contrario, che deve *socializzare il principio dell'azione*, in modo che l'individuo peccatore ceda all'universale, che non pecca, il compito di volere. Senza che siano escluse, naturalmente, le « soluzioni miste » (accumulare capitale socializzando, e, insieme, peccando). Soluzioni care al neocapitalismo. L'accumulazione capitalistica (in cui, si badi, il capitalista stesso, come individuo, si annulla in funzione dell'accumularsi impersonale del capitale) deriva dalla virtù del « calvinismo ingenuo »; l'abnegazione di sé, socialistica, da quella del « calvinismo sentimentale ».

Più che come un « universale », infatti, Rousseau ci presenta il principio del volere come un *sentimento* originario, puro e incontaminato. E questo sembra un vantaggio, perché il sentimento è meglio capace di dirigersi verso un oggetto, come verso un fine, e, quindi, di produrre un *volere*. Se, per contro, usiamo un linguaggio hegeliano, e parliamo di « universale », più difficilmente riusciamo a capire come l'universale « voglia ». Dovremmo, per questo, continuare a pensarlo come un universale personale, cioè come Dio, e il nostro puritanesimo regredirebbe allo stadio arcaico: a Cromwell profeta, o addirittura a Calvino, che esegue la « volontà di Dio ».

La « sentimentalità » rousseauiana, per contro, permette, a chi lo voglia, di fare a meno della parola « Dio », troppo compromessa col culto della personalità. Lo permette senza, per questo, cadere nell'ateismo, anzi combattendolo, e tuttavia usando termini meno compromettenti, come « Essere Supremo » usato da Robespierre.

Codesto universale *non* individuo (di cui saremmo tenuti a interpretare i voleri) assume inoltre in Rousseau una connotazione dichiaratamente *politica*, sotto il nome di « Volontà *generale* ». Volontà del corpo (mistico) comunitario, di fronte alla quale qualsiasi individuazione non mistica del volere — foss'anche quella formale dello « Stato come persona giuridica » — deve battere in ritirata.

Qualcuno stenterà a capire che cosa significhi « volontà generale ». E, effettivamente, non c'è assolutamente nulla che possa corrispondere a quelle due parole accostate. Ma, se è difficile capire che cosa « volontà generale » voglia dire, è facilissimo intendere perché lo si dica, per *escludere quelle volontà individuali, che « non possono non peccare »*.

Prima di allora, si era sempre pensato che solo l'individuo potesse volere. Così, quando Spinoza rifiuta di fare di Dio

un individuo a cui dare del tu, coerentemente esclude anche che Dio abbia volontà e intelletto. All'opposto, quando si parlava di un corpo collettivo, ad esempio di un'assemblea, come dotato di volontà, se ne parlava nella misura in cui si riusciva a *individuarlo*, a dargli la « maschera » di una *persona giuridica*.

A tal fine si sono ideati mezzi diversi, non mai esenti da una qualche dose di convenzione. Il più esigente potrebbe essere: che la volontà di tutti i membri del corpo collettivo sia *unanime*. Allora si può assumere, per un postulato molto ragionevole, che quella sia anche la volontà del corpo collettivo. Era la regola della Dieta polacca. Ma poiché la condizione, per quanto soddisfacente, è troppo restrittiva, e permette molto raramente di individuare una volontà del corpo, di solito si ricorre a una *maggioranza*, accertata secondo precise convenzioni.

Nulla di tutto ciò nella Volontà generale. Essa non si desume *a partire dalle volontà individuali*: è originaria, non il prodotto di un procedimento convenzionale per stabilirla. I procedimenti convenzionali (ad esempio parlamentari) servono, semmai (dal punto di vista di Rousseau), per *rivelarla*, non per costituirla. Infatti, neppure la volontà unanime, « di tutti », basterebbe a costituire la Volontà generale.

Se noi prendiamo, ad esempio, un Consiglio, non dobbiamo pensare (secondo questo concetto) che ciascun consigliere concorra, con la *sua* volontà, a costituire la volontà generale del consiglio: ciascuno può, bensì, avere una volontà, e questa può coincidere o no con la volontà generale del consiglio, ma non ne è un elemento costitutivo. Altrimenti la Volontà generale risulterebbe da un concorso di volontà particolari.

E' chiaro, dunque, che la Volontà generale è quella di un corpo mistico, che, peraltro, per non ricadere in un individualismo di secondo grado, *non deve avere una testa*. Esso è un Tutto, ma non un corpo con testa.

Ripercussioni di questo modo di pensare si trovano, ad esempio, nella Chiesa cattolica, in recenti rivendicazioni del concetto di « popolo di Dio ». E antecedenti antichi si hanno

nella tradizione ebraica, in particolare in sette che riconoscono il Messia, non in un individuo, ma nell'intero popolo di Israele. Ciò non toglie che il Tutto, unico titolare della facoltà di volere, possa anche rivelarsi nella testa di un unico profeta, ad esempio di Robespierre. Se, però, sorge il sospetto che il profeta, anziché rappresentare l'universale, faccia « di testa sua », o si metta « alla testa » di una cricca — cioè di un qualsiasi collettivo non mistico — affinché non ci siano equivoci quella testa deve cadere.

6. *Potenza del negativo*

Può sembrare arrischiato fondare gli equilibri politici su concetti così nebbiosi come quello di « corpo mistico »: eppure è l'unico modo per restare aderenti alla realtà. Si obietta che i protagonisti non ne hanno coscienza? Anzitutto vi sono molti modi di aver coscienza. In secondo luogo si osservi la cura con cui, appunto, i protagonisti evitano di varcare la linea, apparentemente così sottile, che divide il *profeta* dal *dittatore*; e si reggono fin quando ci riescono, e crollano quando non ci riescono più. Cromwell, che vuole governare « per consenso »; Robespierre che, per non apparire « la testa » o « alla testa » di qualcosa, non si fa neppur più vedere, per un mese, alla Convenzione. E infine, con più facilità, Mao Tse Tung. Ora, che cosa distingue il profeta dal dittatore se non che il secondo fa *di sua testa*, mentre il primo agisce a nome dell'universale? La volontà dev'essere la volontà di un Tutto che non ha una testa, sebbene possa rivelarsi in una testa individuale altrettanto bene che in un'assemblea, o in una comunità senza testa.

La volontà *originaria* non dev'essere, dunque, di un individuo. Ma, naturalmente, questo motivo profondo resterebbe senza efficacia se non si agganciasse, in superficie, a spinte più elementari. L'accentuazione della malvagità delle opere, da

parte della Riforma, non basterebbe a indurre l'individuo a scaricarsi del peso di un volere corrotto, così come la dottrina del successo quale segno della Grazia non sarebbe bastata a incoraggiare l'accumulazione del capitale, se gli uomini non ci avessero preso gusto, per *altri* motivi. Ora, spinte psicologiche a scaricarsi della volontà individuale non mancano. Volere è scomodo, anche quando non sia più sentito come peccaminoso: comporta rischi e responsabilità. Quando si è stanchi, si desidera essere comandati, magari per lamentarsene. E gli uomini dell'Occidente (forse ne avevano anche diritto) a un certo punto hanno cominciato a sentirsi stanchi.

Non c'è nulla di così deprimente, per chi ancora desidera la libertà, come il constatare, non già che la libertà non riesce a prevalere, ma che dai più non è affattó desiderata, se non a parole; e che è lasciata cadere appena ci si accorge che è scomoda.

Da una parte, dunque, c'è la spinta del misticismo, che fa accettare agli uomini la strana dottrina secondo cui il Tutto, e non l'individuo, dovrebbe volere; dall'altra c'è la stanchezza. Le forze dell'assalto si confondono con le debolezze della difesa. Da un lato, l'onda del fanatismo fa salire paura e rassegnazione; dall'altro, paura e rassegnazione, per non confessarsi tali, confluiscono nell'onda del fanatismo.

Perché il giacobinismo abbia un'influenza così estesa e profonda non occorre, dunque, che *ogni* occidentale, ogni democratico, e neppure ogni radicale siano un Robespierre. Pensarlo, sarebbe troppo pessimistico e troppo ottimistico insieme (data la grandezza pervertsa di Robespierre). Ma il giacobinismo è *la forza che attiva il negativo*: paura, stanchezza, rassegnazione, resa. Il negativo, di per sé, non opera; ciò che lo rende invincibile è il suo prender forza dal positivo.

Nell'*Attitüde* che si rassegna a lasciar gli individui privi della facoltà di volere, e quindi di operare come princìpi attivi, si manifesta la hegeliana « immane potenza del negativo ».

7. *Storia del rapporto tra pubblico e privato*

Il volere individuale fu inguaribilmente corrotto dalla *caduta originale*, secondo i riformatori; e dalla caduta « nella storia » secondo Rousseau. La prima concezione lo dichiara inguaribile con mezzi naturali, e si affida alla fede. La seconda, per contro, lo dichiara guaribile dalla storia stessa.

I guai prodotti da questa seconda prospettiva sono ben maggiori, perché, se uno presume di poter guarire, comincia a cercare i rimedi. E non c'è miglior rimedio alla corruzione del volere individuale che sottoporlo, per dir così, a pneumotorace doppio, in modo che non respiri più. Allora non rimarrà che la volontà « generale »: la volontà, non di una persona, ma di una *res* e cioè della « cosa di tutti », della « causa comune », della *Res publica. Respublica*, in linguaggio moderno, è lo Stato: *ergo*, l'unico principio legittimato a volere è lo Stato.

Naturalmente, la questione non è così semplice. Appunto per permettere allo Stato di avere una volontà definibile, la tradizione aveva cercato di farne un *individuo*, sia pure artificiale; una « persona giuridica ». I romani ne erano stati maestri. Senza ridursi al mezzo più primitivo, di far rappresentare lo Stato dalla persona fisica di un singolo i cui voleri, perciò, divengono *ipso iure* voleri pubblici, avevano organizzato un sistema complesso per individuare la volontà del *Senatus populusque romanus* in un gioco equilibrato di *potestas* e di *auctoritas*, che aveva resistito abbastanza bene anche al passaggio dalla « Repubblica » in senso stretto all'Impero. Naturale, perciò, che anche i barbari, soprattutto i Germani, che non avevano conosciuto altro Stato che quello, parlando di Stato pensassero all'impero romano.

Ma la *respublica*, come « causa comune », poteva rimanere tale anche con mezzi diversi. In primo luogo, come già ai tempi di Roma, con la monarchia. La *République* del Bodin, ad esempio, è una monarchia; e più volte, nel far stampare gli scritti politici di Leibniz, ho dovuto discutere col proto

per far accettare il detto secondo cui « l'universo è una perfetta repubblica di cui Dio è il monarca ». Tra i due termini, non c'è affatto contrasto.

Un altro mezzo fu il feudalesimo. Della *res publica*, fin dagli ultimi secoli dell'impero romano, avevano cominciato a prendersi cura dei privati, a causa di uno stato di necessità che si prolunga, poi, nel feudalesimo vero e proprio. Ora, quando un feudatario faceva una qualsiasi cosa, riusciva sempre difficile stabilire se si stesse curando della *res publica* o di un suo affare privato. E ciò finì col rovesciarsi in un disastro per l'individuo. Infatti, per ovviare alla confusione feudale tra il pubblico e il privato, che produceva continui inconvenienti, la monarchia francese, e in particolare Luigi XIV, applicarono un rimedio peggiore del male: identificare la *pubblicità* con la *persona fisica* del monarca. « La *res publica* (in francese: l'*Etat*) sono io ». Perciò Luigi XIV diede carattere pubblico al suo alzarsi, al suo mangiare, al suo andare al gabinetto (di decenza, non solo ministeriale), e così via.

Il giacobinismo trova, in questo, una delle sue radici essenziali. Quando, nel comportamento di un uomo che assomma in sé lo Stato, tutto è pubblico a questo modo (anche il defecare), è sufficiente che il posto del monarca sia preso dall'*intero popolo* (in virtù del principio della « sovranità popolare ») perché divenga completamente pubblico il comportamento di qualsiasi cittadino, come membro del popolo sovrano. Soppresso il tiranno, ognuno si identifica con *la pubblicità come tale*; e se non s'identifica, peggio per lui: è fuori della comunità.

Robespierre capì che la cancellazione del tiranno personale coincideva con la tirannide dell'astrazione, e, a costo di morire, accettò questa conseguenza (che, pure, avrebbe fatto inorridire il suo padrino teorico, Rousseau). Il cittadino repubblicano divenne, così, lo schiavo della Volontà generale, anche, e soprattutto, se nessuno era in grado di dirgli in che cosa codesta volontà consistesse.

8. *L'individuo come criminale*

Da allora in poi, la storia della democrazia occidentale è stata un succedersi di tentativi di individui borghesi, più o meno coalizzati, per resistere alla Volontà generale: per sottrarre qualche fetta della propria vita privata all'obbligo di dare un carattere pubblico ad ogni azione. Un seguito di battaglie vinte in una guerra che, oggi, appare quasi del tutto perduta.

La volontà individuale, come tale, si è lasciata progressivamente *criminalizzare*, e l'unica entità autorizzata a volere è rimasta la Volontà generale. Questo principio emerge chiarissimamente dai fatti, anche se non vi sarà mai dichiarato a parole, neppure dai più aperti nemici dell'individualismo. A parole vi si dirà che solo *per accidente* la volontà particolare dell'individuo si stacca dalla volontà generale e assume, perciò, caratteristiche criminose: essa *potrebbe benissimo* coincidere, o almeno accordarsi, con la volontà generale; quindi non c'è alcuna criminalizzazione preconcetta dell'individuo. L'anti-individualismo, anzi, sarebbe il solo che salvi e metta in valore la stessa volontà dell'individuo, offrendole il mezzo per *non isterilirsi*: riconoscersi nella volontà generale.

Si ripresenta insomma — ridotta in spiccioli e, per lo più, ad opera di ignari — la « libertà » spinoziana. Spinoza intitola *De libertate humana* l'ultimo libro della sua *Ethica*, spiegando che l'uomo, necessitato fin nei più piccoli particolari del suo comportamento quando opera come *parte*, diviene libero, e libero assolutamente, appunto nella misura in cui coincide col *Tutto*: col tutto di quella natura le cui parti sono legate tra loro da necessità inesorabile. Ma come si viene a coincidere col tutto della natura, della storia, del collettivo, di non importa che cosa? La risposta che Spinoza dà è mistica; e tale essa rimane in *tutte* le sue versioni sociologizzanti, siano essere teoriche, comiziali, salottiere o assembleari.

La questione, quindi, è di principio e va combattuta con le stesse armi. No. Nel modo più assoluto, no. Non è vero che la volontà si salvi nella misura in cui, per caso o per

ispirazione, venga a coincidere con la volontà generale. *Nessuna volontà « generale » esiste*, e la volontà degli individui non ha la possibilità, né quindi l'obbligo, di coincidere con essa. Il principio della sua salvezza è diverso. Se si accetta quello, si ammette già che il volere sia criminale, non perché vuole il male, ma perché è volere di un individuo; e che il riscatto non stia nel volere il bene, ma nel rinunciare all'individualità. La benevola concessione, di potersi conformare alla volontà generale, va lasciata cadere, altrimenti si ammette già la propria colpa, assolutamente falsa.

E' ben vero che nel costituirsi stesso dell'individualità c'è una « caduta » e quindi una sorta di colpa: ma si tratta di una *felix culpa*; di una colpa come dice l'inno, « ... quae tantum meruit habere Redemptorem ». Un Redentore anche lui *persona*, e non una « volontà generale ». La criminalizzazione del volere dell'individuo confonde, al contrario, la colpa *originale* con la *colpa attuale*. Lo si vede benissimo in Rousseau, dove la colpa non sta a monte della storia, ma è il *fatto* stesso della storia: colpa attuale dopo l'innocenza originale.

L'enorme vantaggio del giacobinismo, agli occhi di una fenomenologia della storia, sta nell'aver mostrato questo falso principio nel modo più evidente: *criminale è il volere dell'individuo, non perché voglia il male, ma perché è dell'individuo*. Criminale, infatti, è anche il migliore dei voleri del migliore degli individui possibili: *anche il volere dell'Incorruttibile*, in quanto individuo.

I giacobinismi mascherati, per contro, non hanno la stessa chiarezza. « Vogliate, vogliate pure, essi concedono: nessuno vi taglierà più la testa per questo. Preoccupatevi solo di coincidere con la volontà generale ». Assolutamente *no*. Non si ha l'obbligo di coincidere con ciò che non ha senso.

9. *Giacobinismo e marxismo*

Vedremo, alla conclusione del libro, su quale altra strada il riscatto vada cercato. Ma anzitutto, per giungere alla situazione d'oggi, dobbiamo esaminare l'avventura più romanzesca del giacobinismo, quella che lo porta all'alleanza col marxismo.

Di per sé, il giacobinismo non può che *odiare* il marxismo, perché questo mette a nudo il *rovesciamento* delle sue intenzioni: la democraticità che diviene dittatoriale, l'umanitarismo crudele, ecc. E che, nei fatti, le intenzioni si rovescino, al marxismo non importa assolutamente nulla, perché il marxismo *non crede alle intenzioni*: esse sono per lui un fenomeno secondario di rapporti socio-economici, che interagiscono meccanicamente; e la pretesa di cambiare il mondo muovendo dalle intenzioni, equivale a credere che il mondo cammini sulla testa. Ma il marxismo ha bisogno egualmente del giacobinismo per *criminalizzare il principio della volontà individuale*. Non perché il marxismo proceda dai princìpi, camminando anche lui sulla testa, ma perché, appunto sul piano dell'azione, la volontà individuale resisterebbe vittoriosamente, se non venisse anzitutto criminalizzata.

Il marxismo viene dopo Hegel, e ne accetta la critica contro l'astrattezza con cui il giacobinismo pretende che sia l'*universale* a volere; ma si persuade di averla superata, *togliendo* il rapporto negativo che il giacobinismo ancora poneva tra l'universale e il particolare: tra la volontà generale e il volere dell'individuo.

D'altro canto il marxismo si rende conto che il volere degli individui non acconsentirebbe a lasciarsi macinare nella dialettica se non si persuadesse, anzitutto, di essere criminale. E poiché il marxismo non può intentare *in nome proprio* questo processo alle intenzioni dell'individuo — dato che alle intenzioni il marxismo non crede —, lascia che l'individuo *se lo intenti da sé*. Il giacobinismo è precisamente il processo che l'individuo intenta alle proprie intenzioni, come intenzioni individuali; e perciò il marxismo ha bisogno del giacobinismo. La vittoria del marxismo, quando ci sia, passa necessariamente attraverso il complesso di colpa giacobino della coscienza borghese, grazie a cui la coscienza borghese intenta un processo a se stessa.

Ciò non toglie che, appunto perché ne ha bisogno, il marxismo odii, a sua volta il giacobinismo, che continuamente si rivolge a lui con aria di rimprovero, perché mette a nudo il rovesciamento delle intenzioni, e perché non ha scrupolo di presentarsi come dittatoriale, di reprimere la libertà di pensiero, insomma, di rovesciare nel machiavellismo più spudorato quella che, nel giacobinismo, è la « virtù ». Di siffatti rimproveri il marxismo, come tale, si riderebbe: essi vengono dall'astrazione e non tengono conto della dialettica storica. Ma esso ride meno non appena teme che possano finire col corrodere, dall'interno, anche la *sua* coscienza: sicché il marxista odia il giacobino tanto più fortemente quanto più ne ha bisogno.

Quando, contro questo matrimonio indissolubile fondato sull'odio, sarà pronunziata la sentenza di divorzio, l'individuo ricomincerà a respirare. Ma i due coniugi sanno che sarebbe la loro fine: e il ménage prosegue. Ecco perché le continue vittorie del borghese individualista, nel corso dell'Ottocento e del Novecento, sono tutte di Pirro, e il vincitore sembra tentato di abbandonare la guerra.

10. « *Tagliate le gambe* »

L'odio del giacobino contro il marxista si trova, del resto, contemperato di ammirazione. Perché il marxismo riesce in ciò che al giacobinismo non riesce mai: fare del suo socialismo un socialismo *reale*, sia pure a prezzo di sacrificare del tutto la virtù. Esso riesce veramente a distruggere il volere degli altri, e non soltanto, come nel giacobinismo, il proprio. Se non vedesse nel comunismo la sua immagine *rovesciata*, il giacobino potrebbe compiacersi di trovarvi, finalmente, la propria realtà.

Perché tanto successo? Semplicemente perché, anziché riportare pateticamente, come Rousseau, il volere dei singoli alla Volontà generale, il comunismo *falcia, al volere individuale, l'erba sotto i piedi*: gli toglie i mezzi per estrinsecarsi, i « mezzi di produzione ».

Solo in questo senso si giustifica la speranza, mistica, riposta nella proprietà collettiva dei mezzi di produzione. Assorbire la rendita capitalistica — che, del resto, troverebbe anche altre vie per abolirsi da sé — non produce che differenze irrisorie nella distribuzione della ricchezza; e frattanto, cade paurosamente la produzione. Dunque, sul piano sostanziale il rimedio non ottiene il benché minimo effetto. Ma *per sopprimere il volere individuale* la proprietà collettiva dei mezzi di produzione è eccellente, e realizza ciò che ai giacobini non era mai riuscito. Cominciando con l'*affermare* il principio, per poi cercare di applicarlo, i giacobini mettevano il mondo sulla testa: Marx si accorge che bisogna cominciare col togliere alla volontà individuale i mezzi per estrinsecarsi, e lo rimette sui piedi. Gracco Babeuf aveva visto giusto nel suo tentativo di ricostituire il Club dei Giacobini nel 1796; ma anche lui aveva creduto di poter cominciare con l'affermare il comunismo come *principio*, e come un principio non abbastanza disposto ad accettare qualsiasi rovesciamento pur di divenire realtà. Contro Babeuf, il comunismo divenne « scientifico » perché si rese conto che era inutile morire per i princìpi, allorché bastava attaccare i mezzi attraverso cui i princìpi ostili agiscono.

Come per bocca di Carlo D'Angiò, nella *Battaglia di Benevento* di F. D. Guerrazzi, il grido fu: « Ferire i cavalli! », cioè: tagliate all'individuo le gambe anziché la testa. Carlò D'Angiò fu un precursore di Marx, perché si accorse che il mondo cammina sui piedi. La volontà dell'individuo, infatti, non si estrinseca — anzi, non si manifesta neppure — se non ha un mezzo per farlo; e questo è la *proprietà*, nel senso più generale di questa parola. La proprietà costituisce i *mezzi* per antonomasia. Finché, dunque, la proprietà appartiene all'individuo, sua sarà la volontà. Se per contro, la proprietà appartiene al pubblico, la sola ad agire sarà la « volontà generale », senza che occorra per questo discutere questioni così ardue come quella del principio ontologico dell'agire.

E' ben vero che il comunismo non toglie alla volontà individuale ogni proprietà, e, quindi, qualsiasi mezzo di estrinsecazione, bensì solo la proprietà dei « mezzi di produzione ». Ma la proprietà residua — che è, per definizione, quella che non produce — non rimane se non come mezzo di *sussistenza*, e non permette una vera scelta, che manifesti una libertà inventiva.

La proprietà rimane solo per permettere al corpo biologico di funzionare. Il corpo è, effettivamente, la proprietà originaria, o condizione perché la volontà dell'uomo si inserisca nel mondo. Come osservava il Rosmini, ogni altra proprietà è un prolungamento del corpo: vestiti per ispessire la pelle, una tana per abitare, a volte una ruota per prolungare le gambe, e poco denaro per ottenere beni di consumo. In questa misura, la proprietà è lasciata. Non, però, quel « capitale » che, essendo energia potenziale immagazzinata, diviene *veicolo di libertà*.

L'ideale del proletario è l'ideale di uno che non possiede altro che il proprio corpo, con pochi eventuali prolungamenti. Allora l'individualità sarà sottratta al funesto pericolo dell'invenzione. Semplificazione, certo. Nell'organismo possono incorporarsi strumenti ben più elaborati dei biologici; ad esempio, la tecnica pianistica di Arthur Rubinstein. Ma semplificazione che basta a tagliare le gambe al manifestarsi della volontà individuale nella società.

La difesa della proprietà originaria si ridurrà, allora, alla proclamazione della femminista: « Io sono mia ». Una proprietà individuale che è anche, senza dubbio, proprietà di taluni mezzi di produzione; ma che è una difesa disperata, nell'ultima ridotta. (Essa permette egualmente al liberale che, per paura, ha rinunciato da un pezzo a difendere l'iniziativa privata nella gestione delle aziende, di continuare a riconoscerle una funzione nella gestione degli uteri.)

11. *La situazione nuova*

Il diritto dell'individuo a possedere mezzi di produzione poté essere attaccato anche perché la natura dei mezzi era

cambiata. I mezzi di produzione sono *tecnici*, e la tecnica medesima, negli ultimi secoli, ha preso stanza *fuori* dell'individuo. Casi come quelli del pianista sono, ormai, eccezionali: la quasi totalità delle prestazioni tecnicamente raffinate viene oggi da *équipes*, e nessun singolo ne possiede il segreto. E' vero: le macchine sono fatte dagli uomini; eppure non c'è quasi più nessuno, tra noi, che sia in grado di fare da solo anche la più semplice tra le macchine, mentre vi sono macchine capaci, ormai, di fare cose che gli uomini non fanno.

A una tecnica sovrapersonale è naturale che corrisponda anche una *proprietà* sovrapersonale, perché ogni proprietà è proprietà di mezzi tecnici. Lo stesso capitalismo ha preso atto di ciò: tanto che, di fronte a qualsiasi organizzazione produttiva un po' vasta, ci si accorge di non poter più dire chi ne sia il proprietario. L'evoluzione nei trattamenti dell'acciaio, e soprattutto nell'amministrazione delle aziende, fa sì che oggi le ferriere non abbiano più un padrone (almeno, un padrone così ben individuabile come quello di Ohnet). Sembra che non rimanga individuale altro che il capitale finanziario, il cui controllo è tenuto più facilmente dal singolo, e che, infatti, ossessiona di più i nemici della gestione individuale.

Ma, anche se propiziata dall'evoluzione tecnica, la proprietà collettiva non è questione di tecnica, ma di principio. Ed è interessante osservare come al fascino di questo principio il giacobino non riesca a sottrarsi, quantunque grande sia, in lui, l'orrore per le atrocità politiche che ne accompagnano il divenire. Quando, ad esempio, si tratta di distinguere tra dittature malvage e dittature « a cui ci si deve rassegnare pur senza approvarle » (cioè tra dittature « fasciste » e socialiste) il giacobino si rifà, regolarmente, a questo principio: *ci si deve rassegnare alle dittature che raccomandano la proprietà collettiva dei mezzi di produzione.*

Inutile obiettare che Stalin ammazzò più *kulaki* che Hitler ebrei: la soppressione dei *kulaki* era la soppressione della volontà individuale (attraverso quella della proprietà individuale). Ora, se il volere individuale è il demoniaco, i *kulaki* — e ce ne dispiace per loro — erano invasati dal demonio.

Lo aveva già presagito, in occasione di una rivolta di contadini, uno zar.

Ciò non significa che il giacobinismo approvi lo stalinismo più di quanto Robespierre approvasse la pena di morte o l'illegalità; ma spiega perché, di fronte a questi rovesciamenti dei suoi princìpi, il giacobino rinunci a una opposizione operante. Son *rovesciamenti necessari* a rendere reale un principio che è anche il suo: il principio secondo cui il singolo non deve volere. Spesso, anzi, il giacobino cerca l'occasione, nella misura in cui la sana diffidenza del comunista glielo permette, per *collaborare*. Disapprovando, ovviamente.

Questa alleanza ha cambiato radicalmente i termini del problema, a partire dal 1918, cioè da quando il marxismo ha cessato di essere una teoria per divenire, almeno in parte, ciò che voleva essere, una forza storica, momentaneamente appoggiata a uno Stato o a un gruppo di Stati. Fino a quel momento, l'unica conseguenza reale del giacobinismo era stata di produrre, per contraccolpo, forme di reazione: con i Buonaparte, con la Santa Alleanza, con il ministero Pelloux e altre cose del genere. Da quel momento in poi, al contrario, il giacobinismo trova un punto di riferimento reale, sebbene *fuori di sé e rovesciato*: le dittature sovietiche. Queste non si trovano più con lui nello stesso rapporto delle *altre* forme di reazione, perché con le dittature sovietiche, o comunque socialiste, il giacobinismo ha in comune la *negazione teorica della legittimità del volere individuale*. Un patrimonio ideale comune, che non può essere rinnegato da nessuna delle due parti.

E' vero che nelle dittature socialiste si è sempre pronti a sacrificare pragmaticamente il principio, pur di sopprimere qualcuno che dà fastidio; mentre il giacobino puro è sempre pronto, come Robespierre, a spararsi alla mascella e a sopprimere *se stesso*, pur di salvare l'universalità del principio. Ma appunto questo rende le due forme di negazione del singolo straordinariamente complementari, e dà loro la forza per una azione concreta. All'*interno*, il comunismo si difende dal giacobinismo, di cui conosce la tendenza autodistruttiva; ma

all'esterno lo adopera, per tener viva nei paesi non comunisti una tendenza all'autodistruzione, senza la quale essi prevarrebbero in tutti i campi.

Per parte sua il giacobinismo, che nei paesi comunisti non ha possibilità di manifestarsi, ottiene nei paesi capitalistici quell'*efficacia* che le tendenze masochistiche gli impedirebbero di raggiungere se non si sposasse con gli interessi esteri del comunismo. Inutile tentare una metafisica della storia, e discutere se il comunismo sia un giacobinismo che si rovescia nella realtà, o se sia una reazione emigrata (ma perché poi emigrata? In Russia ha cambiato nome, ma c'era già), che ha trovato quell'espediente per mettere tra sé e i propri nemici un confine: per capire l'essenziale, è sufficiente rendersi conto che l'associazione tra giacobinismo e socialismo reale cessa di essere autodistruttiva e diviene eterodistruttiva, quando i due princìpi si collocano in *aree geografiche diverse*. Sicché il comunismo, antigiacobino in casa propria, rimane giacobino in casa altrui.

Ormai, di fronte a noi, c'è un *altro*: c'è uno Stato che vuole distruggerci. Ma il mezzo essenziale che esso usa, per distruggerci, non è punto altro da noi: è la capacità autodistruttiva del giacobinismo, che è *in noi*. Tutte le divisioni corazzate, le rampe lanciamissili, i sottomarini atomici, che stanno fuori dei nostri confini, non sono che un complemento e un appoggio, alla capacità distruttiva che è in noi. Questa tendenza fu sempre combattuta e schiacciata, senza che se ne venisse mai a capo, finché era solo in noi; ma ora che opera in una doppia forma, dall'interno e dall'esterno a un tempo, minaccia di divorarci. L'altro, che era in noi, ha trovato una proiezione reale; non è più, come un tempo, « un universale astratto », momento di brillanti costruzioni dialettiche hegeliane, un'« immane potenza del negativo » che, ogni trent'anni, qualche sergente che aveva fatto carriera si illudeva di spazzar via; è divenuto « un altro » in un senso ben più fisico, con le sue divisioni corazzate, le sue rampe lanciamissili e così via. Né l'una né l'altra cosa, da sola, ci darebbe molto da temere: ma, prese insieme, esse minacciano la nostra rovina.

CAPITOLO TERZO

LO STATO PROVVIDENZA

1. *Statolatria rivoluzionaria*

Se solo l'universale deve volere, se la volontà degli individui è perversa, l'unica volontà legittima sarà la volontà dello Stato; e gli individui si salveranno facendo propria la volontà dello Stato.

Certo, identificare l'universalità con lo Stato è una semplificazione con forti ribassi (perfino rispetto all'identificazione rousseauiana con la « Volontà generale »). Ma è veramente il caso di dire: in mancanza di meglio. Lasciamo dunque da parte i « princìpi universali », che non si toccano con le mani e non si lasciano neppure racchiudere in uno *slogan*. Limitiamoci all'universale con sconto. Si cerca un universale alla meglio, in qualcosa che sia capace di volere pur avendo *una qualche* universalità; e, con un po' di aiuto da parte di Hegel e con un po' di spinte di mistica sociale, lo si trova nello Stato.

Paradossalmente, ciò avviene nello stesso momento in cui la contestazione più violenta « demistifica » il concetto dello Stato come portatore di autentica universalità. La sinistra contesta lo Stato: ma questa contestazione passa in seconda linea appena si tratta di demonizzare l'individuo e di escludere il volere individuale. Questo spiega perché, oggettivamente, l'azione della sinistra sia una difesa a spada

tratta dello Stato. La contestazione respinge il concetto che lo Stato rispecchi, nei suoi decreti, la volontà autentica del collettivo. La rappresentanza parlamentare, si dice, anche quando ci sia, è una finzione; il potere effettivo è sempre nelle mani di pochi, e costoro se ne servono per i propri fini. La democrazia reale, si aggiunge, non può che essere un'altra: una democrazia senza l'intermediario di leggi e di istituzioni. Ma ciò non toglie che, di fronte all'individuo, il profeta del Tutto prenda regolarmente le parti delle istituzioni.

Come si giustifica questo paradosso? Si giustifica dando un significato *simbolico* alle forme. In linguaggio più preciso: il rapporto tra il Tutto e quella realtà che è chiamata (« carismaticamente ») a rappresentarlo non dev'essere istituzionale, bensì *mistico*. Tutti i segni esteriori, attraverso cui si manifesta la volontà del collettivo, non sono che simboli, o indizi. E ciò spiega perché alle istituzioni si possa dare un valore simbolico anche senza crederci: esse servono a negare, misticamente il singolo.

Senza dubbio, a questa rappresentativa mistica son chiamati più volentieri i riti assembleari che i parlamentari; ma, a rigore, ci si può anche domandare perché i secondi sarebbero meno adatti dei primi a fungere da argomento della fede. In ogni caso, la mistica delle assemblee, antilegalistica e anti-istituzionale, mira a smascherare quell'invenzione storico-istituzionale che, a un potere « per grazia di Dio », pretenderebbe di sostituire un potere « per volontà della Nazione » credendo così di dare allo Stato una patente di democraticità. Non esiste, per il misticismo, *nessuna* istituzione democratica, già per il fatto stesso che si tratta di un'istituzione.

A questa veduta viene incontro la dottrina comunista ortodossa, secondo cui per l'uomo redento lo Stato *non ci sarà più*. Lo Stato non è che l'espressione del dominio dell'uomo sull'uomo, e cesserà di esistere quando questo dominio sarà cessato.

Visto ciò, quali saranno, su ogni questione concreta, le prese di posizione effettive delle forze politiche « di sinistra », e di

tutti i loro collaboratori? Paradossalmente, sarà *la più decisa difesa delle prerogative dello Stato*. Socialista o capitalista, purché sia Stato. Questa difesa dell'onnipotenza dello Stato non si spiegherebbe senza il concetto, giacobino: che *il volere dell'individuo in quanto tale è il male*.

2. *« Sic vos non vobis »*

Certamente, se si trattasse solo di compiacersi che uno Stato borghese non riesca a difendersi dai suoi nemici esterni, che sia incapace di mantenere l'ordine e rendere giustizia, che sia vicino al collasso economico, la sinistra non si tirerebbe indietro; attizzerebbe, anzi, le forze capaci di procurare simili risultati. Ma quando si tratta di confrontare lo Stato, non con forze collettive che agiscono nel nome della mistica rivoluzionaria, bensì con le pretese di indipendenza degli *individui*, la scelta non è mai dubbia: la sinistra prende le parti dello Stato, anche quando sia da tutti i punti di vista, compreso il suo, il peggiore degli Stati, il più autocratico e schiavista; e anche quando le pretese degli individui non abbiano nessun carattere di prevaricazione salvo, appunto, quello di essere individuali. Nessuno è così sollecito della salute dello Stato quanto le sinistre, se essa è minacciata dalla indisciplina dei singoli che cercano di evadere le imposte, di esportare capitali, di eludere i controlli. E si invocano le sanzioni più gravi. Non ci si compiace affatto che quell'indisciplina mini uno Stato nemico, autoritario, borghese; non si cerca di incrementarla per portare quello Stato al collasso, come si farebbe se l'indisciplina fosse collettiva, anziché individuale.

Ma anche quando i singoli accettino disciplinatamente sacrifici e restrizioni richiesti dal bene comune, nessuno è così sollecito quanto le sinistre di *accrescere* le prerogative dello Stato, e di restringere ulteriormente quelle dei privati. Ciò avviene, in parte, perché le forze rivoluzionarie, in attesa di abolire lo Stato nell'età dell'oro futura, contano frattanto

di impadronirsene, e preferiscono trovarlo già a un buon livello di accentramento. Ma, in parte, anche per motivi più profondi. Quelle forze sentono fin d'ora nella struttura statale marcia, borghese, schiavista fin che si vuole, la loro *longa manus*. Sentono di agire già *per mezzo di essa*, per il fatto stesso che essa è statale, indipendentemente da ciò che essa fa.

I difensori non rivoluzionari delle prerogative dello Stato, coloro che, attraverso le riforme, vorrebbero difendere l'ordine e la Costituzione, farebbero bene a meditare su questi strani alleati, che dovrebbero proporsi la sovversione, e vogliono rafforzare lo Stato. Non può darsi che i rivoluzionari abbiano ragione, nel pensare che il potenziamento dello Stato vada a beneficio loro?

Ma, posto anche che sbaglino il calcolo, essi non si sbagliano di sicuro nell'avvertire l'*affinità* con lo statalismo. La espansione delle prerogative dello Stato serve a emarginare i singoli nella loro funzione di centri individuali di invenzione e di propulsione, e, quindi, a stabilire il principio che solo il Tutto (non importa quanto mal rappresentato) ha diritto di volere. Al resto penseremo noi, sembrano dire quei rivoluzionari statolatri: presto si vedrà *chi* abbia titolo per pensare, volere, agire effettivamente a nome del Tutto.

Il rapporto classico, tocquevilliano, tra *ancien régime* e rivoluzione è sempre pronto a ripetersi. Richelieu, Mazarino, Luigi XIV, Colbert lavorano per uno Stato forte. Monarchico? Di diritto divino? Questo è un particolare secondario; poi ci penseremo. Borghese? Corporativo? Plutocratico? Solidaristico, partecipazionista? Non preoccupatevi di queste quisquilie, ma solo di renderlo *accentratore*. Ecco: « sic vos non vobis arate, boves ». Voi lavorate per altri: tutto ciò che voi fate per lo Stato, non avremo più bisogno di farlo noi.

3. *La legge come volontà dello Stato*

Vediamo, allora, come il principio sovraindividuale si manifesti. Non basta che a volere sia lo Stato, e non il singolo:

lo Stato potrebbe ancora volere in forme che riproducono quelle del singolo. Allora vorrebbe pur sempre come un *particolare* tra gli altri, non come l'universale. Il nome sarà pubblico, lo strumento privato. Come l'Iri, inventato da Colbert, ripreso dai Borboni di Napoli e rispolverato, quasi fosse nuovo, da quel simulacro di statalismo assoluto che fu il fascismo.

Vediamo, al contrario, come si possa rendere pubblico anche lo strumento. Se lo Stato ha da essere l'universale che vuole, la sua volontà non si manifesterà più per mezzo di decreti, ma per mezzo di *leggi*: la legge, infatti, è espressione della Volontà generale. La prima manifestazione fenomenologica del principio che il volere spetta allo Stato è, pertanto, il *crescere a dismisura del numero delle leggi*. In linea di principio, *tutto* dovrebbe essere voluto per legge: tutto ciò che è azione vera e propria, trascurando solo la *routine* biologica degli individui.

Ideale difficile da raggiungere, ma non da perseguire. Si mettono in cantiere ogni anno migliaia di leggi, molte delle quali, peraltro, ripiombano nel nulla per la fine della legislatura, e danno un senso di frustrazione a chi vede andare in fumo parte dell'« attività produttiva ». Molto, peraltro rimane.

La legge diviene, così, lo strumento d'azione dello stesso individuo. Un individuo dotato di realismo, che voglia modificare in una direzione qualsiasi la realtà che lo circonda (sviluppare, ad esempio, un'impresa, collocare un prodotto), oggi dice per prima cosa: « Facciamo fare una legge »; e comincia a pensare a quali forze appoggiarsi. Per quanto arduo, infatti, sia ottenere in breve tempo che si approvi una legge, sarà sempre meno arduo che cercar di far applicare le leggi che già esistono, per la qual cosa, occorrerebbe cominciare col sapere quali siano, e questo, mancando per ora una computerizzazione efficiente, è quasi impossibile.

Quest'uso della legge non è nuovo: ripete le *leges* dell'impero romano, soprattutto del basso impero, quando qualsiasi ordine desse l'imperatore, compreso quello di portargli le

pantofole, era una *lex*, in base al principio che « quod prìncipi placuit legis habet vigorem ». Anche nella monarchia assoluta, segnatamente francese, la legge coincideva con la volontà del re, che il Parlamento — simile alla nostra Corte dei Conti — doveva registrare (e poteva essere *costretto* a farlo, col « letto di giustizia »). Il nostro concetto di legge può dunque richiamarsi a precedenti illustri.

Nella storia, però, troviamo anche un concetto di legge diverso. Forse ancor più superstizioso, ma meglio atto a evitare gli arbìtri: il concetto di legge come *dono della divinità*; dono trasmesso attraverso un legislatore umano, ma (vero o no che fosse) presentato come qualcosa di diverso da un semplice frutto della sua volontà. Le tavole della legge (dodici in Roma, ma potevano bastarne anche meno per la legge mosaica, in dieci comandamenti) erano custodite da sacerdoti come non destinate a cambiare. Se si fosse conservata l'abitudine di scolpirle nella pietra ancor oggi, ne risulterebbe salutarmente rallentata l'attività legislativa, più di quanto essa non sia dalle troppo sollecite tipografie della Camera e del Senato.

Legge umana, legge divina: mito l'uno e l'altro, ma con un diverso significato. Che la legge sia « divina » (anche se, in realtà, qualcuno l'aveva inventata) significava che essa *non dipendeva dall'arbitrio*: gli uomini, compreso lo stesso legislatore, potevano volere solo all'interno e « sotto il presidio » di quella legge; non potevano sancire leggi *ad hoc*, che esprimessero la loro propria volontà.

(Nessuno, insomma, che avesse uno *stock* di retrovisori invenduti poteva proporre a Mosè di aggiungere una legge al Decalogo, per renderli obbligatori).

4. *Le favole del buon tempo antico*

In questo schema estremamente semplificato occorrerebbe inserire molte forme intermedie. A Roma, ad esempio — dove i pretori erano tra i più alti Magistrati della Repubblica,

come tra noi —, al « diritto quiritario » si aggiungeva un « diritto pretorio », derivante dalle sentenze e dagli editti dei pretori. Semplificando, possiamo tuttavia distinguere tra due modi in cui lo Stato può volere: per legge o per decreto. Il primo esprime la volontà del potere *legislativo*, il parlamento; il secondo dell'*esecutivo*, il governo.

Il potere statale, sebbene assommi entrambe queste funzioni (con, in più, la giurisdizione), era visto dalla tradizione essenzialmente come potere esecutivo, appunto perché le leggi erano fatte una volta per tutte e *non dipendevano*, o non dipendevano più, *dal potere*. Oggi, al contrario, il potere statale è cercato essenzialmente nel legislativo, nel parlamento, come rappresentante della « volontà generale », perché *appunto attraverso la legge lo Stato deve volere come universale*, ed esercitare il proprio potere.

La mistificazione (per lo più involontaria) consiste nel far credere che in questo modo l'arbitrio sia meglio evitato, avendosi la garanzia che, a farsi valere, sia la volontà stessa del popolo, non quella di un individuo, foss'anche il re o il capo del governo. Le cose non stanno affatto così. La legge non evita punto l'arbitrio per essere volontà del popolo. L'arbitrio si eviterebbe se le leggi *dipendessero il meno possibile dalla volontà di chicchessia* e, appunto perciò, restassero costanti nella giustizia. L'esecutivo, allora, sarebbe costretto ad eseguire i propri voleri per mezzo di decreti *sottoposti alle leggi*, e il parlamento potrebbe tornare alla sua funzione primitiva (del parlamento inglese), che era di votare i fondi con cui l'esecutivo — analogamente a un privato qualsiasi — intraprendeva la propria azione.

Naturalmente, questa idealizzazione di una costituzione di vecchio stampo inglese è utopia. E anche in essa è inevitabile che trovi posto una *certa* attività legislativa, la quale, come ogni attività, dovrà pur dipendere dal volere di qualcuno. Non sarà, dunque, un male peggiore di altri fingere che essa dipenda dalla « volontà del popolo », attraverso il parlamento. Il male, però, è estendere a *tutti* gli atti del potere politico questa finzione di una legge che esprime la « volontà

del popolo »; perché allora, spacciandosi per volere del popolo, il potere non sarà più legato a nulla.

Tutto questo è adombrato nell'apologo del mugnaio di *Sans-Souci*. Se Federico II avesse proceduto per mezzo di « leggi », nel senso rousseauiano della parola, non avrebbe avuto difficoltà a far passare una legge che espropriasse il mulino, per ragioni di pubblica utilità. La « volontà del popolo » non è mai stata in imbarazzo, per trovare pretesti del genere. Poiché, al contrario, il re stesso operava come *una* delle tante volontà particolari sotto il dominio della legge, il mugnaio poté resistergli in giudizio e conservare il suo mulino. Le favole del buon tempo antico servono meglio delle costruzioni teoriche a far capire.

5. *Impersonalità della legge*

Senonché — si obietterà — qualunque finzione si adotti, volontà del popolo o dono degli dèi, quelle stesse leggi originarie, che poi l'esecutivo dovrebbe limitarsi ad applicare, sono pur sempre il frutto del volere di qualcuno: di uno che ha il potere di imporle, non importa se attraverso la favola degli dèi o quella della rappresentanza parlamentare.

Ciò sarebbe vero se la legittimità di una legge dipendesse unicamente dalla procedura con cui è venuta al mondo. E, formalmente, infatti, non si può pensare che così: per sapere se una certa disposizione è una « legge » o no, non si può che consultare la Costituzione, e controllare se l'*iter* che essa ha percorso sia quello previsto per le leggi (proposta, discussione, approvazione da parte del Capo dello Stato, pubblicazione sulla Gazzetta Ufficiale). Quando, e solo quando, tutte le forme siano state rispettate, si concluderà di avere davanti una « legge »; anche se, come spesso accade, in realtà, si tratta di un insieme di parole incoerenti, non rispondenti alle regole della logica e della sintassi, e che, nella misura

in cui permettono di capire qualcosa, enunciano propositi insensati e inapplicabili.

Se, però, la legge è vista meno formalmente, ma con più rigore storico e filosofico, si trova una diversa via per fondarne la legittimità. La legge può ben presentarsi, all'origine, come l'imposizione di un capo, o di un gruppo abbastanza forte per farla promulgare e rispettare, in nome di un suo interesse politico; ma, per il fatto stesso che il comando si rivolge a *un gran numero* di persone e di casi — anzi, a *tutti* quelli che cadono sotto una certa ipotesi o categoria — quell'origine, di fatto egoistica e autocratica, non impedisce alla legge di esercitare, almeno entro certi limiti, una funzione di *giustizia*. La legge tratta tutte le persone e i casi che le cadono sotto allo stesso modo, *non potendo sapere quali* le si presenteranno in futuro, e, quindi, senza riuscire (quand'anche lo volesse) a favorire questo piuttosto che quell'altro. Si può ben supporre che, quando il gruppo dominante è biondo, le leggi tendano a favorire i biondi, quando è ariano gli ariani, ecc. Ma non sempre, fra i dominati e i dominatori, si stabiliscono e si conservano distinzioni di questo genere: i biondi si innamorano spesso di donne brune, e i soggetti a cui le leggi si rivolgono sono, del resto, molto spesso più astratti: sono il « venditore », il « compratore », il « locatario », l'« affittuario », ecc., senza che si possa sapere *chi* si troverà a vendere e chi a comprare. Ciascuno farà, a volta a volta, una cosa o l'altra, sicché finirebbe col darsi la zappa sui piedi chi non regolasse il rapporto con norme generali e giuste.

Nasce così, anche contro la miglior cattiva volontà, un rapporto della legge con la giustizia: attraverso una « eterogenesi dei fini », che il Vico scorse in tutta la vita sociale, come un effetto della Provvidenza.

Del resto, l'assoluta cattiva volontà è un'ipotesi estrema. Per lo più il legislatore, anche quando è un prepotente, ha tutto l'interesse a stabilire rapporti giusti in generale, perché grazie alla giustizia prospera la *res publica* di cui, in ultima analisi, egli gode i frutti. Certo, gli potrà accadere di inna-

morarsi della moglie di un altro, di volere la casa di un altro, ecc.: ma gli sarà sempre più facile, nella sua posizione, ottenerle con pressioni, sotterfugi, provvedimenti di carattere esecutivo, che sovvertendo le buone leggi. Qualche volta stimerà addirittura opportuno, per ragioni di pubblicità, non ottenerle affatto, come Federico II il mulino di *Sans-Souci*, attestando così la propria sottomissione d'individuo alla santità e impersonalità delle leggi.

6. *La giustizia non dipende dalla volontà*

Naturalmente, perché le leggi facciano questo devono essere il più possibile *generali* nel loro oggetto, quindi poche, astratte rispetto alle accidentalità, e non preparate *ad hoc*, per questa o quella occasione, ma costanti nello spazio e nel tempo. Esattamente il contrario, cioè, di quello che le leggi fanno nelle legislazioni contemporanee (e non nella nostra soltanto). Allora, sebbene fatte valere dalla volontà del più forte, le leggi di cui parlo si presenteranno, piuttosto, come una *interpretazione* inevitabile, che qualsiasi persona disinteressata e sensata darebbe, circa il modo più opportuno di regolare la situazione; non come il prodotto di una particolare volontà.

Il volere è necessario a far valere la giustizia, ma non dice *che cosa* sia giusto. Solo su quei punti che dipendono interamente da una *convenzione* la volontà del legislatore tronca, come volontà, questioni che non si lasciano risolvere secondo indicazioni oggettive. L'esempio che si porta, di solito, è il tenere la destra o la sinistra nella circolazione. Infatti, anche se si possono invocare ragioni fisiologiche (cuore a sinistra, movimenti più agili della mano destra) per scegliere l'una o l'altra parte, queste considerazioni non sono decisive. La decisione, dunque, va lasciata all'arbitrio, e quello che in Inghilterra è un crimine sul continente è un dovere. Ecco un diritto e un torto che dipendono esclusivamente dalla volontà del legislatore. Una volta presa, però, la decisione iniziale, non dipende più dall'arbitrio dare la precedenza a chi viene da

destra o da sinistra, bensì *dalla natura stessa delle cose*, cioè dalla possibilità di fermarsi nella prima metà della strada attraversata (possibilità che ha chi viene da sinistra, se si circola a destra, e viceversa). Questa è una norma « di diritto naturale »; che, tuttavia, può venire rovesciata in vista di altre considerazioni: importanza rispettiva delle due strade, ecc. Altrove [6] mi sono divertito a seguire l'intreccio di convenzionalità e di naturalità a cui l'accavallarsi di norme sulla circolazione obbedisce. Qui basti aver fatto vedere come da una ragione puramente *geometrica* e, quindi, indipendente dalla volontà di chicchessia, nasca il concetto che è *giusto* dar la precedenza a chi viene da destra, se si circola a destra, e viceversa.

In concreto, quasi tutti i rapporti umani sono enormemente più complessi; ma l'importante è, in ogni caso, sforzarsi di riconoscervi il più possibile le linee di un rapporto giusto *in sé*, indipendente dall'arbitrio e dalla volontà, per dargli valore di norma. Quando ciò avvenga, la legge è « giusta », quando non avvenga, può risultare facilmente ingiusta: come la massima di chi pretende di passare sempre per primo *lui*, o che venga da destra o da sinistra. Che è precisamente, il ritratto dell'ingiusto.

7. *La legge come « violenza »*

L'incapacità di afferrare concetti così semplici, ma, soprattutto, una certa perversione dell'animo ha, ormai, obliterato quasi del tutto in molte coscienze — soprattutto in molte persone colte o semicolte, per non parlare degli specialisti — la differenza tra ciò che è giusto « per natura » e ciò che è legale « per convenzione ». Già dibattuta da Platone contro i sofisti, la questione tornò più volte alla ribalta nel corso della storia: ma oggi ha assunto una qualità ben più angosciosa, perché si è sposata ad attacchi contro il diritto che vengono da altre parti.

Sono, in genere, tutt'altro che teste calde, coloro che rac-

colgono il detto dei Sofisti, secondo cui, nel diritto, si riconosce come giusto « ciò che piace al più forte ». Sono spesso persone un po' scettiche, rassegnate al relativismo, che constatano come va il mondo. Alle loro spalle (li conoscano o no) stanno parecchi giuristi positivi e teorici generali del diritto che, in modo più elaborato, dicono la stessa cosa. A loro riesce naturale distinguere la legge da qualsiasi altra espressione di volontà in base a caratteri meramente formali, e respingere come un'ubbia la questione se una legge sia giusta o no, dal momento che rispondere a questa domanda si potrebbe solo in riferimento a *un'altra legge*, con cui giudicare la prima. Fuori di ciò, essi dicono, non restano che preferenze individuali, e l'ordinamento giuridico non fa altro che esprimere le preferenze del gruppo più forte.

Puntando sul fatto che solo per convenzione si può definire che cosa abbia *vigore* di legge, essi trasferiscono la convenzionalità, dal processo per definire la legge, al *contenuto* del giusto: come se non ci fosse la semplicissima distinzione tra ciò che è giusto per natura (dove « natura » significa soltanto una ragione inerente alle cose e indipendente dall'arbitrio) e ciò che è legale per convenzione.

Che tale distinzione non permetta di separare del tutto, nell'ordinamento giuridico, norme che cadano *esclusivamente* sotto la prima categoria da norme che cadono sotto la seconda, non significa che la distinzione non sussista e non distingua cose, in linea di principio, *assolutamente irreducibili*. Senza di ciò perderebbe ogni senso parlare di giusto e di ingiusto, nonché di « diritto », in quanto diverso dalla forza e dal fatto. Ma alcuni per deformazione professionale, altri per pigrizia mentale e morale, questa distinzione non la vogliono fare, nonostante che, poi, ciascuno la adoperi in concreto, per indignarsi di questa o quella « ingiustizia » che, secondo la sua teoria, non si vede che fondamento potrebbe avere. Non s'è detto che, chi ci riesce, può stabilire il giusto e l'ingiusto come vuole? Che diritto ha dunque uno, privo di forza, di rinfacciare agli altri che la loro giustizia non gli piace?

Se, però, la teoria si limitasse a distruggersi da sé, il danno non sarebbe grande. Il male è che essa si incontra con la posizione dei contestatori del diritto, che affermano precisamente la stessa cosa: ossia, che il diritto è una imposizione arbitraria del più forte, una violenza, a cui, non solo è lecito, ma doveroso opporre un'altra violenza, in nome di un volere che non sia più espresso — o, meglio, falsificato — dalle norme estrinseche ed oppressive del giure. Così la spinta esterna si associa all'interna nel mandare il diritto in rovina.

D'altro canto, come non riconoscere che le legislazioni, in concreto, fanno di tutto per dar ragione appunto a coloro che vedono il diritto così? Le leggi che essi impongono sono sempre più espressioni di volontà particolari, sempre più rivolte a motivi particolari; si preoccupano sempre meno di definire i rapporti giusti in sé o giusti per natura, e sempre più di far valere i voleri dello Stato, e di singoli per mezzo e per conto dello Stato, al di fuori di ogni obbligo di sottostare a un'esigenza di giustizia oggettiva. Sicché la falsa teoria che fa della legge il prodotto d'una volontà — della « volontà generale » — e la cattiva prassi che ne fa il prodotto d'un arbitrio — sia pure non così misticamente elevato, ma efficace appunto perché particolare — s'incontrano, nel dar ragione a chi dice che « è tutta una imposizione dei più forti ».

8. *Due sensi di « giustizia »*

Ho detto: « una certa perversione dell'animo ». Questo, però, indica solo una causa negativa, mentre i grandi mali non sono mai provocati da cause solo negative. Solo il *bene* è così forte da provocare il male. E, infatti, anche nella corruzione del concetto di giustizia c'è la ricerca di un bene: di una diversa forma di giustizia che, se solo fosse possibile, sarebbe certamente un gran bene. Quando si parla oggi di « giustizia », e segnatamente di « giustizia sociale », non ci si riferisce più alla conformità degli atti, o delle leggi stesse, al giusto in sé (concetto che, come si è visto, è andato quasi

del tutto perduto), bensì alla *compensazione delle disparità della sorte* che, di solito, la società contribuisce invece a potenziare. Semplificando molto, l'« ingiustizia sociale » si riduce al fatto che uno è ricco, e un altro povero.

Etimologicamente, quest'accezione è dubbia; *justitia*, come conformità al *jus*, non implica punto che tutti debbano fruire di mezzi eguali. E' vero che (come nota Aristotele) c'è sempre una certa *eguaglianza* nella giustizia, ma non certo una eguaglianza di beni strumentali, come oggi s'intende. Tuttavia, non trovandosi ragione perché a uno tocchi in sorte una situazione fortunata, a un altro una pessima, questa disparità così forte, fra ciascuno dei soggetti preso in astratto e la sua situazione, può ben considerarsi come una « ingiustizia ». Che qualcuno stia meglio perché lo merita — che, per esempio, arricchisca invece di finire all'ospedale perché non è un ubriacone — complica singolarmente le cose, ma non toglie quell'ingiustizia di fondo. Anche il merito di resistere alle tentazioni — che, del resto, non è che una delle componenti del nostro destino — può infatti derivare da una costituzione psicofisica *avuta in sorte*. E quel tanto di iniziative di libera volontà individuale per cui si usano bene o male le doti avute in sorte, oltre a non essere sempre decisivo, è così difficile da afferrare che non c'è da meravigliarsi se molti preferiscono, semplicemente, negarlo.

Il discorso sul merito e sulla sorte, per essere bene impostato, richiederebbe un libro; ma, fortunatamente, non dobbiamo affrontarlo. E' un presupposto soltanto della situazione che dobbiamo analizzare.

Visto che è ingiusto che a me tocchi una condizione felice, a un altro una infelicissima, diviene un dovere provvedere, per quel che si può, a correggere tale ingiustizia. E questo dovere non lo si scopre certo oggi: è sempre stato un punto importante della riflessione e della prassi cristiana, come mostra la parabola del samaritano. Ciò che è nuovo oggi è che, di questo dovere, si renda protagonista lo *Stato*: che, anzi, si tenda a scaricarlo esclusivamente sullo Stato. Questo non meraviglia: fa parte di quella tendenza generale a fare dell'universale

(inadeguatamente rappresentato dallo Stato) il solo principio che vuole.

Poiché, dunque, la cosa da volere è questa, si assegna allo Stato, come compito primario, quello di compensare le ingiustizie della sorte. Da questo proposito, indubbiamente buono, deriva la massima parte delle disgrazie dei nostri Stati e dei loro cittadini. Se non fosse buono, non avrebbe conseguenze così deleterie.

Quali sono queste conseguenze? In primo luogo, quella di incoraggiare all'eccesso quell'*elefantiasi della legislazione*, che già deriva dalla pretesa di fare, di tutti gli atti dello Stato, altrettante espressioni della « volontà generale ». In secondo luogo di compromettere ulteriormente, nel tentativo di instaurare la giustizia sostanziale, o « giustizia nel secondo senso », quella giustizia formale, o « giustizia nel primo senso », che già abbiamo visto pericolare nel paragrafo precedente.

Le due giustizie in larga misura, *si escludono*. Dal loro punto di vista hanno infatti ragione i contestatori del diritto: se la giustizia nel secondo senso è un imperativo categorico per lo Stato, la giustizia nel primo senso è nient'altro che un ostacolo, da smascherare come « mistificazione » imposta da classi privilegiate.

Ma appunto il presupposto che sia compito precipuo dello Stato la giustizia nel secondo senso va rimesso in discussione: è un presupposto che, appunto perché eccellente e ispirato a un profondo senso del dovere, ci manda tutti in rovina.

9. *Eguaglianza sostanziale e eguaglianza formale*

Finché le leggi regolano in forma *generica* una certa materia, sono costrette, per ciò stesso, a rispettare una giustizia *formale*, o eguaglianza nel modo di considerare i soggetti *in astratto*. Se, però, le leggi vogliono instaurare una giustizia sostanziale nel secondo senso, esse dovranno, al contrario, considerare *il meno genericamente possibile* ciascun soggetto

concreto. Infatti, è appunto la situazione del singolo soggetto quella che deve essere resa eguale, o almeno equivalente per quanto possibile, alla situazione di ciascun altro. Ora, le situazioni dei singoli sono tutte diseguali in partenza, e appunto questo crea il problema: per renderle eguali, la legge dovrà *trattare ciascuno diversamente* e, considerando caso per caso la situazione, dovrà fare esattamente il contrario di ciò che occorrerebbe per diventare legge « giusta » nel primo senso.

Mentre al § 5 abbiamo visto che la legge, anche volendo, non potrebbe cadere in parzialità a favore di questo o quel locatario, dal momento che considera la figura del locatario o del locatore in astratto, e non può prevedere *chi* verrà a trovarsi in una situazione o nell'altra, se una legge ha da contribuire a compensare le disparità della sorte, essa dovrà appunto considerare chi sia il locatore e chi il locatario; e dovrà, al limite, trattare in modo diverso ciascun alloggio, ciascun padrone di casa, ciascun inquilino.

Naturalmente, non ci riesce. Ma basta osservare, ad esempio, una legge come quella sull'« equo canone », per constatare che questa è la tendenza. E deve esserlo, date le premesse. Allora il regolare in astratto la materia diverrà, per la legge, un difetto: inevitabile, ma che si cerca di attenuare considerando se l'alloggio è grande o piccolo, dotato di marmi e di ascensori, ecc. ecc.; se il locatario è una persona fisica o una ditta, ricco o povero, solo o con famiglia, ecc.; se il locatore ha o no un certo reddito, e via dicendo.

Il risultato di pareggiare in modo sostanziale, e non solo formale, il diritto di tutti all'abitazione non si raggiunge egualmente. (Lo si raggiungerebbe solo se a ciascuno si potesse dare una abitazione identica e ubicata nello stesso sito, o in siti assolutamente equivalenti, in relazione, peraltro, a esigenze individuali che creano altre disparità a monte, ancor più difficili da compensare). Tuttavia questa impossibilità di raggiungere lo scopo non trattiene dal seguire la tendenza descritta, in questo e in infiniti altri casi.

Ne viene che, anzitutto, le leggi sono costrette a moltiplicarsi, a complicarsi, e ad assumere dimensioni gigantesche, per una ragione che rafforza quella del § 3. In secondo luogo che esse, cercando l'eguaglianza sostanziale, distruggono quell'*eguaglianza formale dei cittadini di fronte alla legge*, che non è meno preziosa dell'altra: obiettivo molto più pertinente dell'attività dello Stato.

Se, in un territorio dove vi sono luoghi salubri e luoghi malsani, una legge stabilisce che solo gli inquilini di razza bianca possono affittare la casa in luoghi sani, questa legge appare *ingiusta nel primo senso*; perché, in luogo di considerare la categoria generale dell'inquilino, considera quella più particolare dell'« inquilino di razza bianca », nonostante che il colore della pelle non sembri rilevante per il contratto d'affitto. Ma se una legge si propone di essere giusta fino in fondo nel *secondo* senso, la categoria inquilino di razza bianca peccherà ancora, al contrario, di *eccessiva generalità*: occorrerebbe, per lo meno, considerare l'« inquilino particolarmente refrattario alle infezioni malariche », per assegnargli una residenza in zona paludosa, compensando, al contrario, con una situazione più salubre la complessione delicata che altri ha avuto in sorte. E così via. Questi esempi, così schematici, servono a mettere in chiaro l'*opposizione di direzione* nei due princìpi che presiedono alla nostra legislazione. Le legislazioni, di fatto, li mescolano entrambi: ma così facendo, e senza rendersene conto, finiscono col dare la minima soddisfazione possibile, sia all'uno, sia all'altro.

10. *Chi deve compensare le iniquità della sorte?*

Tradizionalmente si lasciava che le leggi assumessero la massima generalità possibile — e quindi che stabilissero la massima eguaglianza *formale*; — e si lavorava poi, nei limiti della discrezionalità, *sotto* le leggi, a compensare per quanto possibile le ingiustizie nel secondo senso. I due compiti venivano svolti a livelli diversi, che possiamo chiamare della « legge » e del « decreto ». Anche del secondo poteva occu-

parsi lo Stato, ma sempre come un *singolo*, che opera sotto le leggi e con i fondi a sua disposizione, non *attraverso* le leggi come espressione di una « volontà generale ». A volte vi provvedeva anche il giudice applicando l'« equità » (diversa dalla « giustizia nel secondo senso »), però sempre nei limiti dei suoi poteri discrezionali. Ancor più, come è ovvio, vi provvedeva l'esecutivo, coi mezzi che il parlamento e le sue stesse proprietà private gli concedevano. (Istituendo ad esempio, per restare nel campo degli alloggi, l'*Hôtel des Invalides*, il Convitto delle vedove e nubili, e così via).

Questi interventi erano diretti a compensare le ingiustizie della sorte. Se uno, sfiorato da una palla di cannone, restava invalido, se una donna aveva la sfortuna di rimanere zitella, o la fortuna di divenire vedova, ecco l'intervento statale correggere per quel che poteva, tale disparità della sorte. Si trattava, però, dello Stato come volontà *particolare*: non di una « volontà generale » che statuisse, al esempio: « *Tutte* le vedove di notaio con costituzione ossea fragile, nate a Vercelli il 4 agosto 1875... (*omissis*), hanno diritto a una camera soleggiata in... », e via dicendo. Il provvedimento da prendere era diverso: era un *decreto*, che assegnava alla signora Tal dei Tali un alloggio nel Convitto delle vedove e nubili, senza bisogno di scomodare, per questo, la Volontà generale.

In questo modo hanno sempre provveduto all'assistenza, vuoi i privati, vuoi la Chiesa, vuoi anche gli Stati operanti in veste di privati. E l'assistenza è, appunto, un rimedio — modesto quanto si vuole, ma non disprezzabile — per compensare le disparità della sorte.

A questo procedimento si muovono, però, due obiezioni: 1) l'assistenza ha il carattere urtante di un'elemosina; 2) appunto perché rientra nel potere discrezionale, non soddisfa al dovere di compensare, e non di addolcire soltanto, le ingiustizie, e va soggetta al capriccio di chi decide.

Le due obiezioni non reggono. L'assistenza è certamente un dovere; e anche se, in termini kantiani, è un « dovere imperfetto », questo non significa che possa essere omesso, ma solo che la sua esecuzione va *coordinata* con quella di altri doveri (mentre, ad esempio, il dovere dello Stato di instaurare la giustizia penale è un dovere *perfetto*). Si tratta, però, di vedere *di chi* sia un dovere. E' un dovere dei singoli, e di tutte o parte delle loro associazioni, che operano come persone giuridiche, cioè pur sempre al modo di volontà singole; o è un dovere di quella ipotetica « volontà generale » che, scimmieggiando l'universale, pretende di operare attraverso leggi? In verità, la compensazione delle iniquità (o delle « ingiustizie nel secondo senso ») va cercata con decreti e decisioni singole, non con le leggi, che sono inadatte allo scopo. Solo il presupposto che l'universale sia l'unico legittimato ad agire costringe a *fingere* di far fare, per mezzo di leggi, ciò che dovrebbero fare i singoli, *secondo* la legge.

Certo può essere umiliante, per l'uomo, che le ingiustizie della sorte si debbano compensare con interventi singoli, che acquistano, così, l'apparenza di un'elemosina; ma, se così non fosse, non vi sarebbero iniquità della sorte. Appartiene alla situazione esistenziale dell'uomo (e di tutto ciò che conosciamo) il fatto che *le leggi della natura producano ingiustizie nel secondo senso*: e questa situazione non può essere né cambiata né compensata da un *altro* tipo di legge, la legge giuridica, incaricata di esercitare una giustizia nel secondo senso. Compito delle leggi, infatti, è sempre di instaurare regole *generali*, secondo una « giustizia » che non può non rimanere formale.

11. *La Controprovvidenza*

L'attribuzione allo Stato, come suo principale ufficio, del compito di *correggere le iniquità della sorte* fa dello Stato il contraltare della Provvidenza.

Agli occhi di chi tiene quei propositi, infatti, la Provvidenza di cui parla la tradizione non può che apparire sommamente *ingiusta*, dato che appunto da lei dipende che uno nasca dritto e uno gobbo, uno da un padre ricco e influente, l'altro da un alcolizzato, ecc. La Provvidenza umana, in veste

di Stato, non dovrà cadere in questo difetto; anzi, dovrà correggerlo ovunque lo trovi. Per questo dovrà buttare a mare il concetto di « merito », riflesso di quell'errore della vecchia Provvidenza, e cessar di *favorire* chi nasce buono, ben disposto, intelligente, con l'aggiungere nuovi vantaggi a chi ne ha già ricevuti per conto suo. Essa dovrà riversarsi, al contrario, sugli sfavoriti: sui cattivi, sui pazzi, sui deficienti.

E' chiaro che se io mi prodigo, nell'insegnare, verso chi mostra di trarre i migliori frutti dall'insegnamento, non solo non pareggio la differenza che lo divide dal tardo e pigro, che non impara nulla, ma la accresco. I tardi di ingegno, soprattutto se dotati di cattiva volontà, dovranno perciò attirare la massima parte delle cure; e le restanti dovranno essere rivolte a frenare gli altri, che tendono a innalzarsi troppo. Se voglio portare alla stessa altezza un certo numero di palloni, devo dare aria calda ai più bassi e zavorra ai più alti, non viceversa.

Questo modo di ragionare ha i suoi ovvi inconvenienti (anche per gli sfavoriti), ma non bisogna trascurarne la logica, se non si vuole restare disarmati di fronte a un atteggiamento così diffuso nel mondo d'oggi: un atteggiamento per cui non conta l'incolumità delle persone per bene, ma solo quella dei delinquenti; non la formazione dei sani, ma dei deficienti; e la protezione della salute fisica e psichica va riservata ai pazzi, ai drogati, ai pervertiti, fin quando non si stabilisca una situazione di equilibrio.

Di *questo* deve occuparsi lo Stato, come contraltare della Provvidenza. E i provvedimenti che prende a questo fine sono, infatti, chiamati molto spesso « provvidenze ». Provvidenze « a favore » di questo o di quello. E' un titolo abbastanza comune delle leggi come « deliberati della volontà generale », miranti a incidere su situazioni particolari (ad esempio, zone depresse), in modo da *portare tutti ad uno stesso livello*.

Rimproverare a queste provvidenze di deprimere molto di più il livello degli alti di quanto si innalzi quello dei bassi — abbassando, quindi, il livello generale — sarebbe un misconoscere il loro compito, come opere della controprovvi-

denza. Questo non è di stabilire un livello *statisticamente alto* (di far mangiare a uno tre polli, a un altro nessuno) bensì, appunto, di stabilire un livello *uniforme*, che è quanto la Provvidenza tradizionale manca di fare.

Le accuse alla Provvidenza tradizionale non sono ingiustificate, sebbene derivino da una incomprensione dei fini che alla Provvidenza si lasciano attribuire. L'immagine di una Provvidenza *benevola* verso i singoli abitanti della natura è anche troppo facilmente smentita dai fatti. Qualsiasi interpretazione provvidenziale della storia, per poco che sia seria, non mancherà di registrare un seguito di atrocità e di disastri, con cui la Provvidenza guida il mondo verso i suoi fini. La Provvidenza non è per nulla dolce di cuore. Ma il contrapporle, per questo, una controprovvidenza che ne compensi le crudeltà, e faccia regnare finalmente la dolcezza di cuore, ottiene, di fatto, risultati così rovesciati, aggiunge un tal cumulo di crudeltà e di miserie nuove, sui singoli e sulle masse, che conviene pur riconsiderare l'intera questione, per vedere se non ci sia qualche vizio nel ragionamento, prima di dare per scontato che fare dello Stato la « vera » provvidenza sia la strada buona per sostituire alle ingiustizie della sorte nuove, « magnifiche sorti, e progressive ».

12. *Azione individuale, legge universale*

Di provvidenza si è parlato in molti sensi, anche prima e fuori del cristianesimo. Vi fu una provvidenza stoica, con un che di meccanico e di fatale, e una provvidenza plotiniana, con un che di automatico e di crudele (come natura che nasce da un'*unità*, quindi è armonica, ma che cade nel *molteplice*, e quindi è lacerata).

La provvidenza cristiana non sdegna i modelli greci, ma è chiaro che discende, piuttosto, dalla provvidenza ebraica, che si prende cura molto più direttamente delle singole situazioni di quaggiù. Potremmo dire che la provvidenza greca è la provvidenza della « legge », l'ebraica la provvidenza del

« decreto ». La provvidenza cristiana le eredita entrambe. Prende la provvidenza greca, e ne fa la « provvidenza generale » o « comune » (che regola l'andamento delle cose *in universali*, mediante le leggi di natura); prende la provvidenza ebraica, e ne fa la « provvidenza speciale », che cura la sorte di alcune creature e in certo senso di tutte, ma singolarmente (*singulatim*: sono i termini di San Tommaso).

Nel caso della provvidenza divina c'è un'ulteriore complicazione, perché la provvidenza speciale può agire, sia per via *naturale*, sia per vie *soprannaturali*, con il miracolo. Nel caso delle provvidenze statali, per contro, questa complicazione non dovrebbe sussistere, dovendosi ragionevolmente riconoscere che lo Stato non è in grado di far miracoli. Eppure non tutti ne sono sinceramente convinti. Per di più, pochi sono disposti ad ammettere che lo Stato intervenga *singulatim* perché, dicono, questo sarebbe « fare l'elemosina ». Ciò che si chiede, dunque, è piuttosto una *perfetta* fusione della provvidenza generale con la provvidenza speciale, o, se si vuole, della provvidenza del decreto con quella della legge. Le leggi come « provvidenza generale », dovrebbero offrire, al tempo stesso, la migliore *assistenza* possibile a ciascun cittadino, in ogni momento della sua vita come « provvidenza speciale ».

Teniamo presente che alla controprovvidenza statale si richiede di porre rimedio ai difetti della provvidenza divina, che distribuisce così male i suoi doni. Ora, la provvidenza generale divina, agendo attraverso le leggi della natura, sacrifica continuamente gli individui, e la natura è un continuo spettacolo di atrocità. Solo in qualche caso un intervento speciale pone rimedio a ciò: come quando, ad esempio, il fuoco fatto attizzare da Nabucodonosor non lede i tre che s'erano rifiutati di adorare la statua d'oro (al punto che « nessun capello loro era arso, e le loro saraballe rimasero intatte »: celebre passo citato da Sant'Agostino nel *De Magistro*, per mostrare che esistono parole di significato ignoto o incerto, come « saraballe »).[7] L'azione dello Stato, meglio consigliata, dovrebbe rendere il più possibile superflui questi interventi di eccezione, unendo i due piani della provvidenza, generale e

speciale. Appunto di qui si vedrebbe, allora, che ciò che opera veramente nello Stato è l'*universale*, non una volontà particolare.

Altro, però, sono i desideri, altro la realtà. Provvedendo sul piano generale, è impossibile che qualche particolare non risulti sacrificato. Ciò è inevitabile nella natura e non si vede come potrebbe essere evitato dall'azione umana. E, se è così, anche lo Stato più perfetto dovrà consentire a quegli interventi *singoli* che la Bibbia attribuisce alla « provvidenza speciale ». Occorre conservare la generalità delle leggi e, *inoltre*, intervenire in altro modo. Se un ordinamento giuridico, oggettivamente giusto, fa sì che si possano mettere sul lastrico mille disoccupati (o cento, o anche uno solo), si deve assisterli con provvidenze *di altro genere*, che non siano il disattendere le leggi o fare una nuova legge *ad hoc*, ingiusta.

Si può, insomma, « far soffiare un vento umido », come nell'episodio di Daniele, ma non pretendere che il fuoco non bruci. Altrimenti, se si sovverte il diritto, i sacrificati, invece di mille, diventeranno milioni. Come se Dio, per salvare qualcuno, sovvertisse la natura.

Eppure, se si osservano le « provvidenze » che lo Stato pone in opera per ovviare ai difetti della provvidenza divina, si trova che esse, per lo più, consistono appunto nel pretendere, e decretare per legge, che il fuoco non bruci. La cosa ha conseguenze gravissime, e resterebbe incomprensibile se lo Stato non presumesse di agire lui come *universale*, o interprete della Volontà generale, per il fatto stesso che è Stato: se ammettesse, piuttosto, che una volontà individuale agisca *sotto* le leggi, anziché mettere continuamente al suo posto una pretesa « volontà generale », che agisce *attraverso* le leggi. La mancanza di una distinzione precisa tra ciò che ha da essere una « legge » e ciò che è una « volontà che agisce secondo leggi », determina quella *conflittualità permanente tra il pubblico e il privato* che caratterizza la nostra situazione sociale. La affronteremo nei prossimi capitoli.

PUBBLICO CONTRO PRIVATO

1. *Il diavolo che ci toglie il paradiso*

Abbiamo visto che la pretesa dello Stato di ordinarsi così saggiamente da rendere superflua l'elemosina equivale al concetto di una natura così provvidenziale da evitare ogni male, senza bisogno di miracoli. Il « regno della natura » si prolungherebbe, allora, *naturalmente* nel « regno della Grazia », come avviene nel quietismo razionalistico di un Leibniz.

Ma, nonostante Leibniz, la teodicea non riuscì mai ad attribuire questa capacità al divino, di offrire la felicità attraverso la stessa natura: la grazia divina non può ridursi alla semplice perfezione naturale. E sarebbe strano che gli statolatri riuscissero ad attribuire allo Stato ciò che i teologi razionalisti non riuscirono ad attribuire alla divinità: eliminare il male per mezzo della natura.

Ecco, allora, diversi espedienti per togliersi dai piedi il problema di quelle *sacche di male individuale*, che le provvidenze statali non riescono ad eliminare; o, peggio, che esse generano, per il fatto stesso di essere di origine generale.

Il primo espediente è *ignorarle*. Un regime sovietico, ad esempio, se non vi è costretto, è difficile che riconosca sacche di male: la presenza di poveri, di fannulloni, di alcolizzati, di vittime di qualsiasi natura, sul suo territorio. Una disposizione generale di Stalin poteva, bensì, condurre alla fame,

alla disperazione, alla morte, milioni di piccoli contadini: ma non si osava dichiarare che tanto sacrificio era necessario per costruire la nuova Roma. Finché possibile, lo si nascondeva.

Quando non si riesce più a nasconderlo, si tira in ballo la *malvagità degli uomini*, che tramuta in sciagure le deliberazioni più sagge. E questo è il secondo procedimento, molto più in uso nei nostri Stati occidentali dove, nonostante il più accurato controllo dei mezzi di comunicazione da parte del regime, nascondere la presenza di vittime è più difficile.

E' vero che un rivoluzionario puro non dovrebbe avere difficoltà a proclamare che le vittime sono necessarie per costruire la nuova Roma, o meglio, la nuova Gerusalemme: ma questa sincerità è di pochi. E gli organi statali, per lo più non rivoluzionari, non ammettono che le loro deliberazioni di ordine generale siano volutamente indirizzate a creare vittime, o siano, come si suol dire, « punitive »: pretendono, al contrario, che siano così oculate da *colmare di bene* ogni particolare, grazie a quell'identità di provvidenza generale e speciale di cui s'è detto. E poiché, naturalmente, a persuaderci non riescono, prendono a denunciare la malvagità degli uomini: profittatori, ladri, individualisti, sfruttatori, evasori fiscali, ecc. Leggi in sé saggissime producono il danno di coloro che si volevano favorire, perché gli uomini sono malvagi. « Correggete voi stessi, e vedrete ».

Una geremiade del genere dovrebbe lasciarci attoniti. Le leggi sono fatte *apposta per ovviare alla malvagità degli uomini*: se uno si lamenta che una sua legge non funziona perché gli uomini sono cattivi, riconosce di non essere stato capace di farla. Se gli uomini fossero buoni, le leggi non sarebbero necessarie. Senonché, il senso di ciò che sia una legge si è perduto, e si pretende di far leggi che andrebbero bene se gli uomini fossero buoni; e se le leggi fossero, quindi, superflue.

Le forze che si oppongono alla Provvidenza vengono allora *demonizzate*: solo il demonio, infatti, può portare su una cattiva strada, verso la rovina, uomini originariamente buoni e destinati alla felicità: a quella felicità che la provvidenza statale vorrebbe, appunto, procurargli. Si tenga presente che

lo Stato-provvidenza, per un chiaro influsso di dottrine mistico-rivoluzionarie, dovrebbe condurre gli uomini al *paradiso terrestre*: cioè precisamente a una condizione da cui *solo il demonio può farci decadere*, defraudandoci della nostra vera natura, in cui vivremmo esenti dal lavoro, dalla sofferenza, dalla morte. La nostra società, pertanto, è piena di demoni (qualunquisti, individualisti, reazionari), che ci defraudano del paradiso. Il loro nome è *legione*, nel senso che il demonio è un'unica forza nemica, che però s'individua in un gran numero di forme variabili, secondo le necessità.

E poi ci si meraviglia che nei discorsi di Paolo VI, o nelle Costituzioni del Vaticano II, comparisse con tanta frequenza « il Maligno ». Ci si meraviglia soltanto perché, come al solito, ai credenti si vieta, perché credenti, un modo di pensare di cui il laico si arroga pienamente il diritto.

2. *Parliamo tanto di teologia*

Chi è il diavolo tentatore? E' colui che ci fa *credere di poter volere il bene individualmente*, mentre la nostra destinazione è di essere sociali.

La situazione è simmetrica a quella che si ha in teologia. In teologia il diavolo è colui che fa credere all'uomo di essere capace di fare il bene indipendentemente da Dio. Ed è vero: credere d'esser capaci di fare il bene indipendentemente da Dio (dalla società) è superbia. Ma ciò non significa che colui che è chiamato a fare il bene, *con l'assistenza* di Dio (della società), non sia l'*individuo*. Supporre che Dio o, analogamente, la società possano *loro* fare il bene, al suo posto, significa rendere gli uomini superflui.

In teologia, l'assistenza di Dio necessaria a fare il bene è la *Grazia*: un tema difficile da trattare. Chi si occupa dello Stato, sembrerebbe che possa farne a meno, dal momento che l'uomo con cui ha a che fare è, letteralmente, « fuori della grazia di Dio »: un uomo caduto col peccato originale, rispetto a cui la natura ostenta quel volto distaccato e crudele

che le conosciamo. Senonché, oggi, lo Stato non si accontenta di governare un uomo corrotto: vuole riportarlo all'innocenza primitiva; vuole redimerlo; e la sua assistenza non s'accontenta di trovare rimedio ad *alcune* crudeltà della natura, ma vuole assumere in pieno le funzioni della Grazia, dare all'uomo la salvezza finale.

Per questo ci troviano nella curiosa situazione di dover parlare di teologia per parlare di politica, e di difendere l'indispensabilità dell'individuo da una concezione assorbente della grazia sociale, che pretende di cancellare il libero arbitrio del singolo; quasi stessimo confutando Lutero. Se i nostri avversari fossero dotti in teologia, ci accuserebbero certamente di essere pelagiani: ma non lo siamo. *Riconosciamo* che l'uomo è un animale sociale; che, senza la società, non può far nulla; ma sosteniamo che, ciò che fa, lo deve fare *lui*, non la società al suo posto, attraverso lo Stato. Per contro i seguaci laicizzati del luterano « servo arbitrio » intendono che la Grazia faccia tutto lei, e che il singolo debba salvarsi « con la sola fede », essendo tutte perverse le sue opere. Cattiva politica, laicizzazione di una cattiva teologia.

L'interpretazione politica di una grazia secolarizzata è l'*ideologia*. Essa dà al singolo quell'*ispirazione a fare il bene*, che gli permette di fare la volontà dello Stato pur operando come singolo; di essere, dunque, « in grazia dello Stato », nel senso in cui il credente è « in grazia di Dio ». Il segno di questa grazia è la *fede*: e gli Stati totalitari non suppongono affatto di poter esentare i cittadini dalla fede, senza la quale non giustificherebbero le loro opere. Per essere, dunque, in grazia dello Stato, il ciabattino dovrà risuolare le scarpe con *risuolatura fascista*, o socialista, o giustizialista, a seconda dei regimi: e se non lo farà sarà tollerato solo perché, in attesa del giudizio finale, si lascia che i giusti vivano accanto ai peccatori. Sarà tollerato, ma come reprobo, fuori della grazia dello Stato. La grazia dello Stato, però, non ha la discrezione di ritirarsi sullo sfondo come la grazia di Dio: essa si fa presente in forma di *costrizione esterna*, non con semplici

inviti. Per questo ci asservisce, mentre l'altra ci libera.

Una volta trasposta sul terreno politico, non c'è più la buona, ma solo la cattiva teologia.

3. *Il vero « Stato laico »*

Per gli Stati non dichiaratamente totalitari è molto più difficile chiedere ai singoli un'adesione di tipo *teologico* all'universale. Qui, infatti, lo Stato non può, in teoria, assegnare alla fede un contenuto, una *fides quae creditur*. Anzi su questo punto le democrazie occidentali si trovano terribilmente disarmate, e più spesso lacerate che neutrali, rispetto a fedi totalitarie, che si contendono la coscienza dei cittadini, senza punto rappresentare la fede dello Stato; e senza neppure rispettarne la pretesa di neutralità. Di conseguenza i cittadini leali non si battono, e non saprebbero per che cosa battersi; mentre i cittadini sleali, e quelli degli altri Stati, si battono, anche se peccatori, trascinati dai pochi che hanno fede.

Dovremo allora risalire questa inferiorità dando anche all'Occidente una teologia? Credo che sarebbe, non solo utopistico, ma controproducente. Il rimedio dovrebbe essere l'opposto: cercare di rendere inutile tutto ciò *evitando* di dare, alla necessaria assistenza dello Stato, *il carattere di una grazia* nel senso teologico della parola. I cittadini non diverranno più battaglieri per questo, ma, almeno, capiranno di doversi difendere dai mali di cui li minaccia lo Stato-provvidenza. Dopo tutto, lo scopo dell'Occidente non è di avere cittadini battaglieri, ma cittadini non disposti a divenire schiavi: restii ad aggredire, ma pronti a battersi per paura o per disperazione. Per ottenere questo, gli Stati occidentali dovrebbero rinunciare a proporsi come ispiratori del bene, e a demonizzare ogni pretesa degli individui di volere il bene indipendentemente dallo Stato stesso; a condizionare, in altri termini, l'ammissibilità delle iniziative individuali alla loro « socialità ».

Proposta inaudita; e mi par di sentire qualcuno che do-

manda: « Ma, allora, condizionare *a che cosa* quell'ammissibilità? »

La mia risposta è ovviamente: « Alla conformità alle leggi, intese come espressione di una giustizia *formale* ».

La nuova obiezione sarà, allora, che si vuol tornare allo « Stato carabiniere ». E l'obiezione è accettata. Esattamente così: la socialità che lo Stato deve proteggere consiste nella *compatibilità formale del volere di ciascuno con quello di ogni altro*, cioè nella legalità. Non nella socializzazione del volere di tutti in una « volontà generale » dello Stato. In questo enunciato, non c'è dubbio, si scorgerà un'inclinazione al demoniaco.

4. *Totalitarismo assistenziale*

Infatti, pur rinunziando a sustanziarsi di fede ideologica, lo Stato occidentale non rinuncia alla cattiva teologia, perché pretende di riportare ogni volontà alla Volontà generale. La sola differenza rispetto agli Stati totalitari (su questo punto) è che la sua è una teologia *vuota*, incapace di dare un contenuto alla fede. Il suo Dio è l'Essere Supremo: Robespierre brucia, bensì, l'ateismo e spodesta la dea Ragione, ma non può proporre che una teologia priva di contenuto.

Lo Stato-provvidenza occidentale è, dunque, la provvidenza di un universale vuoto, eppure di un universale che *vuole*, al punto da far risalire alla sua « volontà generale » ogni volere legittimo. Per questo l'assistenza che esso presta non si adatta a interventi singoli, che saprebbero di « elemosina »: è l'assistenza di un *universale*, che deve sorreggerci a ogni passo; una grazia che va « dalla culla alla tomba », una grazia totale, sebbene con sconto rispetto alla grazia teologica, che ci assiste anche per l'aldilà. (Anche la grazia ideologica ci assiste per l'« aldilà », ma in un significato solo temporale).

Come può illudersi di essere davvero ideologicamente *neutra* questa grazia dello Stato assistenziale, dal momento

che ha già in sé un carattere totale, anche se non totalitario? Essa è la forma che assume il principio su cui ci siamo fermati in precedenza: non fa altro che presentare sotto un'apparenza falsamente positiva quel *divieto* di volere, che l'universale pone all'individuo. Del resto, quand'anche non fosse già ideologizzata in partenza, questa posizione lo diverrebbe di fronte alla reazione « individualistica » che suscita, per lo meno di fatto; reazione che, a sua volta, è costretta ad assumere una veste politica.

Il principio gramsciano che « tutto è politica », infatti, gode di una singolare proprietà: diviene vero non appena enunciato. Infatti, se uno lo contraddice, e dichiara che « non tutto è politica », ecco che fa della politica anche lui e dà, così, automaticamente ragione all'altro.

Questo vale per qualsiasi politica, anche per la politica assistenziale della nuova *polis*: appena qualcuno vuol sottrarle qualcosa, fa già della politica, in una posizione « individualistica », e costringe lo Stato a professare a sua volta, anche se è laico, neutrale, pluralista, ecc., una ideologia che combatte quella sorta di pelagianesimo: un'ideologia del potere pubblico come *volontà generale*. Sicché al conflitto ideologico, oltre che concettuale, tra l'individuo e l'universale, nello Stato occidentale d'oggi non si sfugge, nonostante l'apparente neutralità.

Se la politica assistenziale si limitasse a sostenere e assicurare con vari espedienti l'azione degli *individui*, l'affermazione del pubblico e del sociale, in sé ineccepibile, non si scosterebbe dagli argomenti tradizionali, per mostrare che, fuori dello Stato, il singolo non ha modo di agire. E l'opposizione ideologica tra pubblico e privato non ci sarebbe. L'opposizione scoppia perché l'assistenza diviene *sostitutiva*, lo voglia o no (ovviamente, non lo vuole), degli individui, e non *promozionale*, come pretende. Essa rinnega la favola delle api del Mandeville, secondo cui l'alveare prospera quando ciascuna ape pensa *ai fatti suoi*. Infatti, non è vero che ciascuno pensi ai fatti suoi nell'alveare; e neppure nel buon convento; e neppure, forse, nello Stato degli Incas. Ma

il grave è che l'ideologia assistenzialistica vorrebbe ridurre a *questi* modelli anche uno Stato di matrice liberale, che è tutt'altra cosa (da un convento o da un alveare, o dallo Stato degli Incas). Dopo avere, in nome di Mandeville e di altri favolisti, sconfessato lo statalismo dell'*ancien régime*, ne abbiamo trovato un altro, ben più totalitario.

5. *Provvidenza giacobina*

Il totalitarismo assistenziale è destinato, per sua natura, ad *assorbire le forze degli individui per alimentarsi*. Il compito che si assegna, in linea di principio, è infinito, perché il bisogno dell'uomo « dalla culla alla tomba » è infinito; e, per farvi fronte, lo Stato dovrebbe avere risorse infinite. Poiché, d'altro canto, non può cavare risorse se non dall'attività degli individui, la disponibilità resterà sempre al di sotto del bisogno, quand'anche quelle attività fossero assorbite tutte. Per di più, nel suo stesso tendere ad assorbirle, lo Stato fa diminuire le attività degli uomini. Sicché, se fosse portato a coerenza, il totalitarismo assistenziale si distruggerebbe da sé.

Lo Stato cerca, allora, di cavarsela con un compromesso: per non spengere l'attività degli individui, *limita e rinvia continuamente l'attuazione del suo ideale*. Assiste, ma assiste male, e solo fino a un certo punto; paga gli occhiali, ma non troppo buoni; garantisce uno stipendio a chi non lavora, ma non troppo alto. E così procede per sconti e compromessi con l'individualismo. Ma la soluzione non sta affatto nel *quanto*, cioè nel fare facendo poco, e pretendendo che si dovrebbe far tutto. Sta nel fare *altro*, cioè nell'assegnare allo Stato le *sue* funzioni, che non sono se non per accidente quelle dei privati, e viceversa.

Questa ripartizione di compiti tra il pubblico e il privato non è un compromesso. E, oggi, è difficilissima da raggiungere, perché l'ideologia la esclude già in partenza e in linea di principio. Lo Stato assistenziale — non importa

se rappresentato da socialisti, da liberali o da conservatori — non è più lo Stato tradizionale, che poteva specializzarsi nelle sue funzioni pubbliche: esso deriva da un *altro* principio, alieno: *dal principio giacobino che deve essere solo l'universale a volere*.

6. *Socialità non statale*

Il disastro si profila quando si comincia a non distinguere più i princìpi, né intellettualmente, né in sede di contrapposizione pratica. Forme di vita che nascono da princìpi eterogenei *sembrano* simili, ma ingannevolmente. Così si è indotti a introiettare un principio ostile, confondendolo col proprio.

Ciò accade, in particolare, per la « socialità ». Essa è patrimonio di tutte le società cristiane, ma può, e deve, sorgere da tutt'altro principio che la surrettizia demonizzazione dell'individuale.

Per fare un esempio, pensiamo a una cooperativa. Non occorre nessuna mistica, per formare una cooperativa: nessuna teoria della « volontà generale », e nessuna condanna di chi preferisce lavorare altrimenti; nessuna affermazione, da parte dello Stato, che « *solo* dove cinque o sei di voi saranno uniti nel mio nome [il numero dei soci può variare] là sarò io ». Ci si può unire anche in un nome diverso da quello dello Stato. Il codice civile più arretrato, il *Corpus* giustinianeo, il diritto romano quiritario, in cui ciascun proprietario era una sorta di piccolo sovrano, possono servire a fondare una cooperativa quanto il codice iugoslavo. Ci può essere una socialità cooperativistica che non ha nulla di totalitario, né di ideologico, né di teologico. E lo stesso vale per qualsiasi forma di socialità. Si possono costituire società di mutua assistenza, assicurazioni contro i rischi, casse integrazioni, *senza che l'universale si sostituisca all'iniziativa degli individui*.

Non lo si può più, quando ciò che *non* si vuole è appunto che gli individui vogliano di loro iniziativa. Allora quelle

associazioni divengono, in realtà, un pretesto, uno strumento per affermare che solo l'universale è capace di volere rettamente. La socialità diviene il mezzo, e la demonizzazione dell'individuo il fine. Ne volete la prova? Eccola. Per affermare la seconda si mantiene la prima anche quando va palesemente contro le finalità dichiarate. Inutile che qualcuno dica che non è vero: può non essere vero rispetto alle *intenzioni* coscienti, ma perché quanto dico cessi di essere vero dovrebbero smentirlo i fatti. Noi vediamo che il fallimento degli scopi assistenziali *non induce punto* a rimettere in questione la funzione di provvidenza dello Stato. L'assistenza può fallire quanto vuole, e la funzione dello Stato si chiede, semmai, che sia accresciuta: questo, non quello, è lo scopo.

Il fallimento, allora, lo si attribuisce alla malvagità degli uomini. Se lo Stato ad esempio rischia di far bancarotta e la salute dei cittadini di peggiorare, perché i mutuati consumano troppe medicine, si propone di farne pagare una quota all'assistito (come se il problema fosse, al solito, di quantità) e, nel contempo di passare dalle mutue a un'assistenza medica nazionale. Che cosa si ottiene? Il carico dello Stato aumenta, l'assistenza peggiora ulteriormente, ma si è ottenuto *ciò che si voleva,* e cioè che l'iniziativa dei singoli sia ulteriormente repressa.

Quando la tendenza si rovescerà, sarò il primo a compiacermi di essere passato dalla parte del torto. Finché, però, si va nella direzione indicata, e non si raggiunge la meta del collasso finale solo perché lo Stato non trova (e non troverà mai) tutte le risorse che vuole, è chiaro che le intenzioni dichiarate e coscienti non si possono prendere in considerazione: contano i fatti.

7. *La questione è di principio*

Dovrebbe pur attirare qualche sospetto il fatto che l'assistenza divenga *obbligatoria:* che ci si possa sempre meno sottrarre, se non a prezzo di molte fatiche, e talora di reati, alla grazia di essere assistiti. Il concetto che si ha del singolo

è il concetto di qualcuno che *non è in grado di provvedere a se stesso.*

Tra un'assicurazione e un'assicurazione obbligatoria la differenza non è solo di un aggettivo: la prima è un contratto, la seconda, in realtà, è una cauzione che si è (giustamente) obbligati a versare quando si svolge o si fa svolgere un'attività particolarmente pericolosa, come guidare un'automobile. Lo aspetto contrattuale rimane solo nella misura in cui l'individuo può scegliere la compagnia, o aumentare il rischio coperto, ecc. Ma che uno sia obbligato ad assicurare se stesso per l'assistenza sanitaria, ad esempio, è già un'interpretazione assai lata della « responsabilità » che ha l'individuo: se il paternalismo non fosse deprecato solo a parole, si potrebbe anche ribattere: chi vuol rischiare, lo faccia. Non solo: posto anche che si voglia costringerlo ad assicurarsi, se rimanesse qualche rispetto per la volontà dell'individuo, in una materia così delicata, si dovrebbe lasciargli almeno la scelta dell'assicuratore. Ciò non avviene col sistema della mutua obbligatoria, e tanto meno dell'assistenza medica nazionale, a cui l'individuo può tutt'al più, aggiungere un'assicurazione privata o il pagamento di prestazioni caso per caso, finché ne abbia la possibilità economica.

L'augurio, naturalmente, è che nessuno l'abbia più. Infatti lo scopo — questa volta dichiarato — di questo tipo d'assistenza è di evitare ogni disparità di trattamento tra ricchi e poveri. Ognuno sa che le disparità rimangono, se non per ricchezza, almeno per amicizie e influenze; sa inoltre che, per la consueta limitatezza delle risorse, se equiparazione si avesse la si avrebbe solo a un livello basso (in Italia, bassissimo). Ma gli inconvenienti non hanno rilevanza, la questione è di principio: una fetta enorme dell'attività del Paese viene trasferita dalla libertà dei singoli a un'attività su cui l'iniziativa dei singoli non ha più nessuna voce in capitolo. I singoli devono produrre per alimentare quell'attività, ma, a differenza di quando pagavano privatamente, non possono più decidere del modo d'impiegare ciò che producono: decide la volontà generale. E *questo* è appunto ciò che si vuole. Non che i singoli siano

curati bene; e neppure che siano curati tutti allo stesso modo, anche se male. Questo *si dice* di volerlo, ma non lo si ottiene, e si sa che non lo si otterrà. Ciò che si ottiene è di sottrarre una decisione ai singoli, e *questo* si vuole.

Presi uno per uno, trasferimenti di questo genere non implicherebbero un mutamento di principio: se lo Stato, coi danari delle imposte, vuole assicurare un'assistenza medica di base a tutti, è libero di farlo, e gli sarà ascritto a merito. Il mutamento di principio si ha quando, tutti insieme, codesti trasferimenti della facoltà di decidere dagli individui allo Stato implichino l'assorbimento tendenziale, da parte dello Stato, di *tutte* le risorse prodotte: perché, allora, a decidere non rimane che lo Stato.

Non inganni il fatto che questo non accade mai, né in Inghilterra, né in Svezia, né nell'Urss: non accade mai solo perché, se gli individui fossero privati fino in fondo di ogni facoltà di decidere, cesserebbero anche di produrre. Perciò il sistema si regge solo a prezzo di riduzioni, concessioni, chiusure d'occhi. Ma il principio dell'assicurazione « dalla culla alla tomba » (che non è sovietico, ma anglo-liberale) è chiaro: *l'assorbimento totale e tuttavia insufficiente*. Infatti i bisogni e i rischi dell'uomo, dalla culla alla tomba, sono *infiniti*, e tutte le risorse che egli produce, anche nel più produttivo dei sistemi, non basterebbero a soddisfare i primi, o ad assicurare i secondi. Immaginiamoci in un sistema dove buona parte di ciò che l'individuo produce gli è confiscato, e, quindi, diminuisce l'incentivo a produrre.

Così il sistema dell'assistenza assoluta si regge a patto di restare una frase retorica: « dalla culla alla tomba ». Si lascia, non per benevola concessione, ma per necessità, che gli assistiti corrano qualche rischio, come corre chiunque sia libero e prenda una decisione. E, grazie a questo residuo di rischio, gli uomini lavorano ancora.

8. *L'assicurazione impossibile*

Per toccare con mano la differenza di principio, chiediamoci: quale società privata si accollerebbe quell'assistenza

totale, che lo Stato promette e non mantiene, quand'anche potesse alzare i premi a piacimento? Nessuna. E' chiaro che l'equazione non ha radici. Le linee della domanda e dell'offerta non si incontrano, non c'è possibilità d'equilibrio. Da un lato, le prestazioni richieste tenderebbero all'infinito; dall'altro il valore dell'oggetto assicurato, l'uomo, diminuirebbe per il fatto stesso di essere assicurato. E ogni compagnia sa di non poter assicurare un oggetto per più del suo valore.

Il primo punto vediamolo, per semplicità, nel solo settore sanitario, già considerato. Esso basta da solo, anche se, ovviamente, le cose peggiorerebbero nel globale. Se un cliente ricchissimo proponesse alla compagnia: « Dimmi quello che vuoi, per darmi tutto quello che chiedo », la compagnia non accetterebbe quel « tutto », così indeterminato. Scoppi pur di salute: se non altro per prevenire le malattie, o per migliorare le sue prestazioni atletiche, il cliente avrebbe bisogno di infinite cose. Ad esempio, di un archiatra; del migliore archiatra possibile, coadiuvato da una schiera di specialisti, con attrezzature sempre pronte all'uso.

Pochi, è vero, tengono in casa un archiatra, ma solo perché pochi possono permetterselo: non preferirebbero forse avere il miglior cardiologo nella stanza accanto, con gli infarti che corrono? La limitazione dei desideri è data dalla limitatezza delle risorse: sicché una società che volesse toglierci dall'impossibilità di soddisfare i nostri desideri dovrebbe avere risorse infinite.

Ma i desideri, si dirà, non sono bisogni. Sì e no. Si provi a stabilire dove cessano gli uni e dove cominciano gli altri. Dove cessi, nel malato, il bisogno di farsi curare, e dove ne cominci il « desiderio ». La risposta è triste: *dove il malato non può più pagare*. Ora, nessuno può pagare tutto, nessuna assicurazione può assicurare un'assistenza integrale; e lo slogan « dalla culla alla tomba » nasconde, dunque, tutt'altri fini.

Secondo punto. Quando l'oggetto assicurato è, o dovrebbe essere, un soggetto attivo, l'assicurarlo ne diminuisce il valore. L'oggetto è l'uomo medesimo, che vale tanto quanto produce

per soddisfare ai propri bisogni: ora l'uomo assicurato perde valore perché *tralascia di produrre nella misura in cui si sente sicuro*. Sarà cattivo a comportarsi così, ma la cosa avviene. Assicurate a qualcuno che non perde nulla se non lavora, e cesserà di lavorare, anche se prima lavorava volentieri; assicurate a qualcuno che non rischia nulla se si ammala, e quello si ammala; e non lo fa apposta, soffre davvero. Se si assicurassero gli uomini contro l'instupidimento, gli uomini si affretterebbero a instupidire. E forse è appunto ciò che, in parte, oggi avviene.

L'immaginaria compagnia di assicurazione sa, quindi, di non poter coprire tutti i rischi, non solo perché essi sono infiniti, ma anche perché non riuscirebbe più a riscuotere i premi.

Non così l'assicurazione globale dello Stato. Potendo parlare *genericamente*, senza specificare le clausole, essa può proporsi, al limite, di assicurare l'uomo contro *tutti* i rischi; ma, frattanto, fa sconti tali da assicurare, in realtà, poco o nulla. Gli uomini così continuano a correre rischi tremendi. Perfino in Svezia. Essi sanno che, nonostante qualsiasi garanzia dello Stato, le probabilità che hanno di soddisfare i propri desideri, di conservare la salute fisica e mentale e la loro stessa vita, rimangono appese a un filo. Gli uomini continuano a vivere nel rischio nonostante il *welfare state*, e *perciò* non istupidiscono del tutto. E continuano, almeno in qualche misura, a lavorare, e a fornire allo Stato quelle risorse grazie a cui lo Stato può pretendere di assicurarli.

9. *Mistica e politica*

Grazie, dunque, al cattivo — o, almeno, limitato — funzionamento del sistema, alla fine le cose si aggiustano. E, poiché si aggiustano, il lettore penserà che io esageri: che voglia prenderlo in giro, parlando al limite e usando paradossi.

Al contrario: il mio passaggio al limite voleva indurlo a guardare *diritto*, e, precisamente, in due direzioni opposte.

L'una è quella in cui il singolo, nella piena autonomia del suo volere, cerca di garantirsi da un rischio, e decide in che misura, e per chi, debba lavorare e sacrificarsi a questo scopo. L'altra è quella in cui lo Stato provvede *lui* a garantirlo, in linea di principio, da qualsiasi rischio, e il singolo sopravvive solo perché lo Stato non porta fino in fondo questo eccellente proposito. Se non fosse paternalista, lo Stato dovrebbe chiedere ai suoi assistiti di dirgli essi stessi in che misura desiderino essere garantiti: come fa, appunto, qualsiasi compagnia d'assicurazione. E, se quelli chiedono troppo, dire onestamente « non posso ». Ma ciò non avviene. E' la stessa Volontà generale (che, come si è visto, *non è* la somma delle volontà singole) quella che decide dove fermarsi. E lo fa, non perché riconosca come indipendenti, di fronte a sé, le volontà particolari, bensì perché non riesce a spremere più risorse. I singoli sono giudicati incapaci di provvedere a se stessi, per imprevidenza, e di assistere chi è senza mezzi, per egoismo. Perciò lo Stato assistenziale non interpella la volontà degli assistiti, bensì la propria. E, mentre vorrebbe far *tutto* per il bene dei cittadini, si limita, ma sempre col rammarico di non poter fare di più: cioè, di non poter spremere di più dagli assistiti, per meglio organizzare la loro assistenza.

La questione non è, quindi, del quanto. L'assistenza dall'alto, anche se rimane per forza di cose parziale, esprime un principio di totalità: un oscuro desiderio di trovare la salvezza totale. Né mi si dica che cedo alla fantasia filosofica, se affermo che in ciò si manifesta il desiderio dell'uomo di *evadere dalla sua condizione esistenziale finita*, che è sempre una condizione di *insecuritas*.

E' l'opposto di quel che avviene con i contratti di assicurazione. Questi non aboliscono la condizione di *insecuritas*, propria dell'uomo, ma la presuppongono, e cercano di ripartire statisticamente il rischio. L'assistenza totale, dalla culla alla tomba, nega il rischio; e, anche se, naturalmente, non raggiunge mai l'effetto desiderato, si fa valere come affermazione di principio.

Ora, qual è la condizione per eliminare il rischio? E' *identificarsi col Tutto*, rinunciando al punto di vista individuale: perché non c'è che il Tutto, che non corra rischi. Allora, col solito abbassamento dalla mistica alla sociologia, questo Tutto, che il Bruno chiamava « universo » e Spinoza « deus, sive natura », è cercato nello *Stato*. Infatti, « con lo Stato non si corrono rischi ». Lo Stato è sempre solvibile, lo Stato non fa fallimento e, se non può pagare con il gettito delle imposte, pagherà con la cartamoneta. Questa può andare all'infinito: dunque, lo Stato dà la sicurezza totale.

La *demenza* di questo modo di pensare può far supporre che attribuirlo a qualcuno sia una calunnia. Purtroppo non è così. Esso occulta la propria assurdità solo perché ammette come necessaria una *riduzione* di ciò che dovrebbe valere per principio. Nelle condizioni storiche date, cioè in presenza di una forte « malvagità degli uomini », lo Stato non è in grado di garantirci del tutto contro l'*insecuritas*. Ma questo esso *dovrebbe* fare e, secondo la mistica della rigenerazione rivoluzionaria, questo avverrà, alla fine. Dunque, l'accostamento alla mistica non è arbitrario.

La demenza sta nel mescolare la mistica con la politica, l'assistenza sociale con Spinoza. Per Spinoza c'è, effettivamente, una salvezza *assoluta* del singolo: il suo identificarsi col Tutto. Ma questo perché, secondo lui, *fin da principio* il singolo non vive in una reale condizione di *insecuritas*, non essendo « singolo » se non in apparenza. Nulla infatti, nel mondo potrebbe andare diversamente da come va; sicché, per un modo di conoscenza « adeguato », il singolo si trova già nel Tutto, e quindi è già salvo, anche se non se ne accorge. Quando depone le sue « idee inadeguate », e si riconosce identico al Tutto, si può dire che « realizzi » una sicurezza che c'era già.

La politica pensa, invece, che la salvezza si debba *fare*: che si possa raggiungerla attraverso la storia; e tollera le insufficienze presenti solo per una fiducia nella perfezione futura. Essa confonde l'uomo con Dio, la storia con il tutto

della « Natura » spinoziana. E invano maschera questa presunzione sotto ogni genere di riduzioni e di sconti.

10. *Ingratitudine dei privati*

L'assistenza sanitaria, forse, è *più* che un esempio. Il concetto di « salute », in fondo, abbraccia tutto, l'intera condizione psicofisica dell'uomo, e ci mostra la questione sotto la luce più generale. La salute è « salvezza »; e lo Stato assistenziale è l'aspetto più importante dello Stato-Provvidenza, che ci salva. In esso si esprime il concetto che « solo l'universale deve volere », perché solo l'universale ci salva.

Ma lo Stato deve provvedere a tutto per mezzo dei suoi cittadini, i quali, dunque, sono i destinatari e gli strumenti insieme di questa provvidenza. La sola cosa che non ne sono è la *guida*, perché questa appartiene alla volontà generale. Se un cittadino uniforma la propria volontà alla « volontà generale » allora, come osserva benevolmente il Rousseau, sarà libero.

La provvidenza cura il bene totale — il solo bene possibile — dei suoi assistiti: che non consiste solo nell'essere sani, nell'aver di che mangiare, un tetto sotto cui ripararsi, ecc., ma, in primo luogo, nell'essere *attivi*; cioè nel *produrre* poiché, per un condizionamento storico comune all'Est e all'Ovest, l'attività è vista soprattutto come « produrre ». Ecco, quindi, lo Stato organizzare lui, e guidare la produzione, l'industria, il commercio, tutte le attività economiche. L'attività privata sarà la benvenuta e, salvo che per certi dogmatismi, la stessa « proprietà » privata, *purché* la volontà dell'imprenditore si accordi « spontaneamente » con la Volontà generale. Allora, e solo allora, nessuno penserà a costringerla. La proprietà privata sarà difesa, a condizione che « eserciti una funzione sociale »: ossia che divenga strumento, non di mire individualistiche, bensì della Volontà generale. La differenza tra attività pubbliche e private tenderà a cancellarsi: da un lato anche l'attività pubblica è pur sempre eseguita da

individui, dall'altro la privata ha una funzione sociale, che la rende pubblica.

Lo Stato, dunque, conserva il suo carattere provvidenziale in *ogni* rapporto coi cittadini, e per ogni loro attività: lavoro produttivo, cultura, sonno, divertimento. In questo, tra l'Est e l'Ovest ci sono differenze di forma e di strumenti, ma l'accordo di fondo è perfetto: tutto ciò che lo Stato fa, lo fa per il bene dei cittadini, nonché degli uomini in generale; e tutto ciò che i cittadini fanno è, o dovrebbe essere, finalizzato alla società. Al più, tra Est e Ovest varia la misura in cui si giudica doversi sacrificare il bene dei cittadini presenti a quello dei futuri.

Come mai, tuttavia, questa soluzione rousseauiana, così semplice, non dà punto luogo alla pace sociale, visto che all'Est questa è mantenuta solo grazie a una forte polizia, e all'Ovest non è mantenuta affatto? Come mai i singoli *respingono* una così comoda occasione per rendere tranquilla la loro vita, accordandola con quelle del Tutto? Ammettiamo che qualcuno, in qualche momento, si senta sacrificato al bene generale e protesti: discrepanze sporadiche non giustificherebbero gli enormi apparati di polizia, o i violenti conflitti sociali a cui assistiamo.

Si direbbe che gli individui siano stupidi, autolesionisti e malvagi, quando respingono i piccoli sacrifici loro richiesti, e perdono l'occasione per assicurarsi, attraverso lo Stato provvidenziale, pace e prosperità. O che, forse, qualcosa nel ragionamento non funzioni?

11. *Giacobinismo endemico*

Al solito, la questione non sta punto in un *più* o in un *meno* di sacrifici e benefici: sta nel principio adottato. Grazie allo Stato-provvidenza, in teoria il cittadino potrebbe avere tutto: tutto ciò, per lo meno, che può chiedere ragionevolmente alla vita. Ma se ciò non avviene, è inutile ascriverlo a cattiva volontà, sua o dello Stato: la colpa è la pretesa di spostare la

facoltà di decidere dai singoli alla « volontà generale ». Perché quest'ultima non esiste.

Allo spostamento si ribella, perciò, non la malvagità dell'uomo, ma la natura delle cose. Buono o malvagio, l'uomo *ha* una volontà, nonostante tutti i tentativi di interpretarla come determinata da condizioni meccaniche, chimiche, biologiche e sociali. Questa volontà decide qualcosa, o, almeno, ha tutta l'apparenza di decidere. La « volontà generale », per contro, nessuno l'ha mai incontrata. Nessuno ha mai saputo indicare un indizio attendibile per desumerla. Quando c'è qualcosa da *fare* veramente, essa non può che farsi *rappresentare* dalla volontà di qualcuno, di qualche singolo; e, per quanto grande sia la buona fede di costui, è fatale che qualcun altro non ci creda; o che pensi, per lo meno, che sarebbe meglio capace lui, d'interpretare la Volontà generale, se gliene si desse il modo. Di qui la discrepanza tra la *presunta* Volontà generale e la volontà dei singoli. Di qui la ribellione.

E' il dramma del giacobinismo, che si ripete; e, si può dire, quanto più in buona fede, tanto peggio: perché non si scende più a compromessi. Il tentativo di annullare l'individualità davanti all'universale, anziché portare l'unione, provoca il dissenso, lo scontro, la rivolta.

A ciò l'Ottocento pose rimedio, accettando certe convenzioni. Finché valgono le convenzioni per cui la volontà generale si fa « rappresentare » da questo o quel tipo di governo o di maggioranza, tutto si accomoda. Ma quando diviene chiaro a tutti che si tratta di *convenzioni* arbitrarie — dato che nessun accordo di volontà particolari può generare la presunta Volontà generale, che dovrebb'essere *originaria* — il dramma, che travagliò per un breve momento il giacobinismo sotto il Terrore, torna a scoppiare, e la cura che la volontà generale si prende, come provvidenza, di rappresentare gli interessi di tutti gli individui, e di propiziarne il bene alla sola condizione che acconsentano, sortisce un effetto contrario: creare tra sé e loro una inimicizia mortale. E' il solito rovesciamento dei propositi giacobini.

In altri termini: la soluzione di Rousseau, non solo non

risolve il problema del possibile contrasto tra il singolo e l'universale (rappresentato dalla *respublica* o dallo Stato) ma lo rende insolubile. E il liberalismo, che si illuse di poter accogliere l'impostazione di Rousseau semplicemente correggendola con miti, per quanto eccellenti, come quelli della rappresentanza parlamentare, per questa illusione era destinato a fallire. Rousseau stesso smaschera quei miti.

La strada per uscirne è l'inversa: non *scendere*, da una pretesa Volontà generale alle volontà singole, ma *salire* da queste a quella.

Anche per questo saranno necessarie certe convenzioni: ma, accolte come tali e fondate su un dato di partenza certo — le volontà manifestate dai singoli — non faranno danno. Per questo, però, dobbiamo anzitutto accettare il principio che sia possibile e legittimo per l'*individuo* volere; e poi, con opportune convenzioni, cercar di costituire una volontà comune dello Stato. Allora, certo, vi saranno forti liti per stabilire tali convenzioni, e per applicarle a proprio vantaggio: ma, almeno, si saprà da che cosa partire. Se, invece, pretendiamo che la volontà individuale *cominci* ad essere legittima solo nel momento in cui s'accorda con la Volontà generale, allora, non conoscendo quest'ultima, l'unico provvedimento che si può prendere contro chi sia « sospetto » di avere una volontà individuale difforme è di tagliargli la testa.

La coerenza di Rousseau, dunque, sono i giacobini: *ma i giacobini storici del '93*, non quelli da salotto. L'illusione di trasformare il giacobinismo in una ideologia innocua — convinta ma non troppo —, affidata ad articoli di giornale, discussioni di caffè, chiacchiere di dame e proemi di testi legislativi; di affermare, cioè, da un lato l'assoluto principio della Volontà generale, e di riuscire poi ad accomodare le cose con riduzioni, moderatismo, inadempienze, inosservanza di leggi e così via, ha, bensì, messo in soffitta la ghigliottina (finché ci rimane), ma non ha eliminato la *terribile inimicizia del Tutto verso chi lo rappresenta*: quindi una terribile inimicizia del Tutto verso tutti, a cui è naturale che corrisponda una inimicizia altrettanto grande di tutti contro il Tutto e, quindi, del

Tutto contro se medesimo. Credendo di ammansire il giacobinismo, quell'illusione lo ha accolto in sé, e ha introdotto il cancro in Occidente.

12. *Diffidenza giustificata*

Armati di occhi concettuali per vedere, i fenomeni non ci meravigliano più: i fenomeni di uno Stato che, essendo in linea di principio una provvidenza totale per i suoi cittadini, opera come se essi fossero il suo peggior nemico; e di cittadini che, divenuti nemici tra loro per mancanza di un principio che li leghi, trovano tuttavia ragioni per le più svariate forme di solidarietà appena si tratta di dare addosso allo Stato. Infine di uno Stato che, per mezzo di propri organi o di mezzi forniti da lui, *suscita e incoraggia ogni genere di attività contro se medesimo*. Questo è, ormai, lo Stato in Occidente.

Lo Stato Buona Fata. Non solo si sforza di assicurare il singolo contro ogni rischio, ma ne *incoraggia* l'attività, con ogni genere di « incentivi ». E non sempre si tratta di piccoli sussidi. Alcuni beniamini della provvidenza, con i sussidi che ricevono, impiantano enormi complessi industriali, privi di una ragione economica per sorgere. Altri ne tengono in vita di decotti, senza potere, e quindi senza dovere, fare lo sforzo per trasformarli. Altri, sebbene più rari, si trovano alla testa di aziende che lavorano bene e in attivo, ma di cui non sarebbero *mai* divenuti gli amministratori, se ciò fosse dipeso dalla scelta di azionisti privati. Non sottovalutiamo, dunque, i benefici della provvidenza, anche perché la somma dei piccoli rivoli finisce col pesare più dell'impeto di pochi fiumi.

Al tempo stesso, però, *contro* i beneficati della provvidenza, piccoli e grandi, sorgono sospetti. Quell'impiegato della nettezza urbana che, stando sempre a casa, chiede oltre allo stipendio una pensione, sarà invalido veramente? E quell'amministratore delegato che, al contrario, lavora dal mattino alla sera in tutte le parti del mondo, e chiede un aumento del

fondo di dotazione per compensare il passivo che accumula, non vorrà offrire nuovi posti a raccomandati, e stipendi a più giovani segretarie?

Questi sospetti così vaghi e convenzionali sorgono in chi, come me, è estraneo all'ambiente. In chi, rappresentando lo Stato, ha il dovere di esercitare un controllo, divengono, è ovvio, molto più circostanziati. Ecco allora moltiplicarsi le restrizioni, per mezzo di leggi, circolari, ispezioni, e bilanciare, col loro impaccio, i vantaggi che lo Stato concede. Non inganni che, a quei controlli, i favoriti sfuggano: spesso vi sfugge solo una minoranza; ma, se anche sfuggissero i più, le restrizioni continuerebbero ad esistere, a costare, a impacciare; e ognuno continuerebbe a sentirsi oggetto di una profonda diffidenza.

Impostato com'è il rapporto tra Stato e individui, infatti, la diffidenza non è più accidentale, ma essenziale: non dipende più da questo o quel *comportamento* dell'individuo che la suscita, ma dal suo *essere individuo*. In un individuo, anche nel più beneficato dalla provvidenza, l'individualismo è in agguato, e lo Stato deve saperlo. La diffidenza poteva mancare nell'*altro* sistema, liberale, perché l'individuo *aveva diritto* di volere a suo arbitrio e per il proprio tornaconto, purché rispettasse le leggi che gli impedivano di ledere la libertà altrui. Sicché si poteva presumerlo innocente, fino a prova contraria. Ma ora che, al contrario, gli si chiede di eseguire, non la volontà propria, bensì la « volontà generale », di fare gli affari del Tutto, di provvedere alla *res publica* di amministrare ciò che « non è suo », fino a dare al suo stesso patrimonio una funzione sociale, è impossibile non diffidare di lui. Ognuno è colpevole di essere un individuo *fino a prova contraria*. E l'onere della prova si rovescia.

13. *La Provvidenza rovesciata*

Per questo accade che, nei nostri Stati, gli enormi sforzi per incoraggiare l'attività economica siano compensati, con larghezza, da enormi sforzi per *impedire* l'attività economica,

sospetta di volgersi a un arricchimento e ad una autosufficienza individuali. Per « incentivare » davvero, basterebbe abolire gli sforzi in *entrambi* i sensi, con enorme risparmio: ma non si tratta di incentivare, bensì di fare degli individui lo strumento della società. Il « *laissez-faire* » non può perciò essere accettato, non perché, come si è scoperto, non dia luogo all'*optimum* teorico dell'impiego delle risorse (sarebbe pur sempre meglio, infatti, del *pessimum* fondato sull'equilibrio tra impedimenti e incentivi), bensì perché sarebbe un riconoscere agli individui il *diritto di volere come singoli*, e non solo come emissari della Volontà generale. La diffidenza verso l'economia di mercato non è una diffidenza verso la sua efficienza economica, anche se a volte si spaccia per tale. Inutile, quindi, controbattere mostrando che altrettanta, o maggiore, diffidenza merita l'economia dirigistica. E' il principio che sottostà al liberismo, per cui il singolo vuole a nome proprio, quello che non è accettato: sicché è necessario ricorrere al dirigismo anche se è sconveniente.

L'obiezione, largamente usata, che il liberismo accresce le diseguaglianze sociali, non è che un pretesto. Vano, dunque, anche qui, far constatare che il dirigismo *sposta*, semmai, ma non attenua le diseguaglianze sociali; e che chi comanda in nome dello Stato sarà sempre più eguale degli altri, anzi, lo sarà ancor più di chi comanda in nome proprio. Il dirigismo non è un *mezzo* in vista di altro — dell'efficienza, o dell'eguaglianza — ma è lo *scopo* stesso.

Il punto da salvare ce lo ha spiegato Rousseau: che si comandi in nome della « volontà generale », e non in nome proprio. Tutto il resto non conta; non conta che si comandi da un piedistallo un po' più alto o un po' meno.

Inutile, per la stessa ragione, rinfacciare alla società sovietica le sue enormi differenze sociali. L'obiezione varrebbe *se* lo scopo della società sovietica fosse quello di costituire, con Babeuf, la « società degli eguali »; ma lo scopo è diverso: è costituire una società in cui le diseguaglianze siano *funzione della volontà generale*. Non è dunque la diseguaglianza come tale, quella che disturba nel liberismo, bensì la sua origine: il

principio del tornaconto individuale, non importa se basato su una efficienza produttiva.

In Occidente, del resto, l'iniziativa privata non è mai respinta; anzi, è già molto se, nelle dichiarazioni ufficiali, la diffidenza che suscita si manifesta indirettamente, sotto la valanga delle lodi che la copre. Non è respinta, però, a condizione che non serva a esprimere, e ancor meno a incrementare, la volontà privata *come volontà del singolo*. E' come se lo Stato dicesse: lodo il vostro spirito di iniziativa, purché intraprenda ciò che voglio io.

Per questo l'iniziativa privata è tenuta a collocarsi entro un « piano », espresso dalla volontà generale, e a dirigersi verso quei fini che il piano le prescrive. Allora può restare privata quanto vuole, e il singolo che lavora riceverà singolari benedizioni. Ma sono i privati, malauguratamente, quelli che non ottemperano a questa condizione. Essi si persuadono che « avere un'iniziativa » significhi anche « fare progetti di testa propria », non accettare soltanto i piani altrui. Allora, col pretesto che rischiano i « propri » capitali, eccoli impiantare stabilimenti dove non si deve, intraprendere produzioni senza finalità sociale, assoldare persone non indicate dagli uffici di collocamento, sfuggire ai contributi col lavoro nero, minacciare di *chiudere* (*sic*) le aziende quando vanno in passivo. Se è già così difficile evitare che motivi individualistici si insinuino nell'attività di un imprenditore che riceve *tutto* dallo Stato, compresi i capitali, immaginiamoci in chi presume di essere il fabbro della propria fortuna.

Privato o funzionario che sia, dunque, il singolo sarà oggetto di una diffidenza sistematica. E questa diffidenza non potrà limitarsi a restare un sentimento: dovrà tradursi in provvedimenti effettivi, controlli, restrizioni, legami che mettano le briglie alla sua individualità. Fino a che punto? Fin quando ci sarà un pericolo che l'individualità rimanga. Cioè, fino alla distruzione dell'iniziativa privata.

Certo, di fatto, un po' di spazio lo si dovrà lasciare; e l'inefficienza dei controlli potrà perfino far sì che divenga un *grande* spazio: ma l'impossibilità di fatto di portare a fondo un proposito non toglie che questo, nonostante ogni dichiarazione contraria, ci sia, e agisca come principio di ostilità verso il privato. Ciò che si vuole evitare, è che il privato operi come singolo, qualunque sia la cosa che fa; e, per ottenerlo, lo Stato provvidenza si trasforma in una potenza ostile.

14. *Meglio straniero che cittadino*

Nella comunità a cui appartiene, l'uomo ha sempre cercato protezione; e la cerca anche oggi, ma col timore continuo che la protezione si rovesci in persecuzione. Per quanto gravi, infatti, siano i danni che uno ha da temere da uno Stato straniero, molto più frequenti sono quelli che ha da temere dal proprio. Quelli incombono in caso di guerra, sotto forma di bombardamenti, requisizioni, stupri, ma la loro eventualità è remota. Questi incombono sempre.

Un tempo era diverso, perché le guerre erano più frequenti, anche se meno catastrofiche, ed era più facile che il suddito nemico fosse colpito individualmente. Nell'antichità, poi, la sorte che, vinto, uno poteva aspettarsi, era di essere fatto schiavo: per questo « morire per la patria » non era una esortazione retorica, ma, spesso, una necessità. Oggi, la paura del nemico esterno non basta più a renderci solidali col nostro Stato, mentre semmai abbiamo ben più da temere da nemici interni: da nemici di partito, come al tempo dei guelfi e dei ghibellini. Né la cittadinanza ci protegge. Serve ad ottenere certi vantaggi negli uffici pubblici, ma ci pone quasi sempre in condizioni svantaggiose nel campo privato. E ciò non sorprende, dato che il cittadino è concepito sempre più dallo Stato come uno strumento pubblico, mentre è visto di malocchio come privato. Se, per contro, appartiene a uno Stato estero, saranno affari suoi.

Frequente, perciò, il desiderio di ottenere una cittadinanza diversa, possibilmente lontana. La fierezza per la propria, un tempo caratteristica del cittadino romano o inglese, oggi è in disuso. Se un accordo internazionale permettesse a ciascuno

di scegliere la cittadinanza che preferisce, molti Stati avrebbero paura di perdere la maggior parte dei cittadini, e solo qualcuno di riceverne troppi. Perciò questo accordo è irrealizzabile. E' vero che anche gli Stati che perdono cittadini ne acquisterebbero altri, perché molti vorrebbero cambiare solo per cambiare, conoscendo i propri guai e non quelli degli altri. Soprattutto, vorrebbero cambiare con uno Stato lontano, in base al principio militare: « dietro ai cannoni, davanti ai muli e lontano dai superiori ». La cittadinanza italiana sarebbe molto ambita in Guatemala, e in Italia la guatemalteca.

In effetti le vessazioni a cui uno Stato riesce a sottoporre i suoi cittadini sono come la forza di gravità: si attenuano fin quasi a scomparire per chi è lontano. Quanto a quelle con cui lo Stato ospitante cerca di surrogarle, difficilmente pareggiano il conto. Basti pensare all'incomodo che deriva dal servizio militare obbligatorio, a cui, in genere, si sfugge lontani dalla madre patria. Può essere anche un senso di ospitalità apprezzabile, quello che induce a evitare allo straniero i fastidi e i taglieggiamenti con cui si opprimono i cittadini; ma è più probabile che la discriminazione sia negativa: il cittadino è taglieggiato *come tale*, perché è il *particolare*, che si erge contro l'universale, la parte di fronte al tutto, che cerca — o si può sospettare che cerchi — di sfuggire alle sue norme.

Nonostante tutte le adulazioni di cui è fatto oggetto, il singolo cittadino rappresenta un potenziale nemico, un potenziale disertore della totalità. E il nemico potenziale è già attuale.

15. *« Il nemico esterno e l'interno è tutt'uno »*

Il fenomeno per cui si cancella l'identificazione tradizionale del « nemico » con lo « straniero » (*hostis* come *hospes*, cioè straniero) si presentò già con estrema chiarezza all'attenzione dei giacobini; che vedevano, perciò, nemici dappertutto. « Il nemico esterno ed interno è tutt'uno »: quest'enunciato di

Robespierre, che sembrava caratterizzare una situazione particolare e momentanea, è divenuto *la condizione normale dei nostri Stati*, e ha cambiato faccia alla guerra.

Oggi, la guerra tra nemici divisi da un fronte non esiste più. Le posizioni delle formazioni combattenti, anche di Stati diversi, sono sempre estremamente intrecciate. Ma questo è il simbolo topografico di un ben più profondo intreccio spirituale: il nemico è più l'*altro*. Il nemico più specifico dell'americano che combatteva nel Vietnam non era il guerrigliero, che egli cercava di scovare nella giungla; era, poniamo, lo studente di un'Università del suo Paese; o, forse, il commilitone che gli camminava al fianco. *Forse lui stesso*, convinto di condurre « una sporca guerra ».

Una divisione tra compagni e nemici è divenuta impossibile, non solo all'interno di ciascuna formazione statale, ma di ciascun partito, di ciascuna famiglia; e non solo per le consuete ragioni di rivalità. Per Robespierre era chiarissimo: chi lavorava all'interno contro la rivoluzione non era meno nemico di chi marciava contro di essa, dal di fuori: lo era, semmai, di più. Se, però, la rivoluzione esige che ciascuno pensi con la testa del Tutto (che *non si sa* che cosa pensi), e non con la propria, allora è inevitabile che chiunque sia *sospettato* di lavorare contro la rivoluzione, per il fatto stesso che ha una testa. Quindi non solo c'è *qualche* nemico interno, ma è nemico *chiunque*, all'interno. Per questo vi fu il Terrore.

L'interiorità del nemico accompagnò sempre, dopo di allora, la dinamica rivoluzionaria, e invano Lenin mise in guardia i compagni contro questo pericolo. La Russia, fino a Stalin compreso, scovò sempre i peggiori nemici della rivoluzione tra i rivoluzionari; e i rivoluzionari sentivano sempre incombere la morte su di sé, nello spirito stesso della rivoluzione. (Se, poi, le cose cambiarono alquanto, probabilmente, fu solo perché si spense la dinamica).

Nei paesi non rivoluzionari codesta presenza interna del nemico è più sottile, e molti poterono anche illudersi di essersela lasciata alle spalle col '93. Eppure, in forme più larvate, essa caratterizza anche la *loro* dinamica. Riconoscerla era dif-

ficile quando si poteva confonderla con quei contrasti interni che si erano sempre formati in tutti gli Stati, fino a prendere la forma di guerre civili: congiure di palazzo, tradimenti di parte, violenze, soprusi di nobili, tuchinaggi, *jacqueries*. Ma la differenza della situazione si rivela quando diviene assolutamente *impossibile* dividere una parte dall'altra. Chi erano i nemici interni della Francia nel '93: i ghigliottinati o i ghigliottinatori? E i protagonisti del Watergate, erano alleati dei comunisti del Vietnam, o erano difensori, i difensori più puri, dell'anima più genuina dell'America?

Sarebbe avventato rispondere. In ogni caso, erano un nemico così interno, che l'America non poteva dividerlo da se stessa, come un'*altra* parte. Non rappresentavano più la guerra di una parte contro un'altra — sia pure entro uno stesso Stato — bensì la guerra del Tutto contro le parti, e viceversa. Quindi del Tutto contro se medesimo. Ecco in che cosa « il nemico interno ed esterno è tutt'uno ».

Altro esempio. Un servizio segreto ha il compito di difendere il paese contro gli agenti stranieri: a chi dovrà rivolgere le sue attenzioni? Occasionalmente *anche* a stranieri — di per sé, per altro, poco pericolosi —: ma soprattutto ai compatrioti. E a quali: ai traditori passati al soldo degli stranieri? Sarebbe semplice. Dovrà badare anche, e soprattutto, ai compatrioti più patrioti: ai deputati, ai governanti del proprio paese, a coloro che gli hanno dato l'incarico di indagare; e infine, o, meglio, in primo luogo, a se stesso. I servizi segreti devono diffidare anzitutto di se stessi, e, infatti, ne diffidano.

Il nemico esterno e interno è tutt'uno: questa frase, la realtà la prende alla lettera. Il nemico è così interno, che non può esserci speranza di sbarazzarsene. Non meravigli dunque che i cittadini sentano incombere sopra di sé, come una potenza ostile, il potere politico a cui appartengono: *è la loro essenza*, proiettata sopra di loro, e sentita come nemica. Questa essenza è divenuta *nemica della propria esistenza*, e non può quindi guardare se non con estrema ostilità a quei membri che la rappresentano.

LA SANTA SPOGLIAZIONE

1. *Il pretesto dell'eguaglianza*

Il secondo dei tratti specifici degli Stati d'oggi, accanto alla elefantiasi legislativa, è il lievitare delle imposte dirette. (Il terzo, su cui ci fermeremo più in là, è l'inflazione). Il fiscalismo ha una connessione fin troppo evidente con l'espandersi dei compiti dello Stato, ossia col fatto che lo Stato assume su di sé l'intero onere del volere. Ma l'estensione storica del fiscalismo è talmente grande, in confronto a quella degli altri due fenomeni, che occorre una cura molto maggiore per fare emergere dalla sua fenomenologia i fatti che contraddistinguono la situazione d'oggi. Le semplici lamentele per le imposte troppo elevate sono quanto c'è di più frequente in ogni tempo; e anche i metodi meno ortodossi per la loro esazione impallidiscono forse, oggi, rispetto a quanto ha visto il passato.

C'è, per contro, una peculiarità nel fiscalismo d'oggi rispetto al passato: il suo fine primario non è più quello di procurare allo Stato i mezzi finanziari per svolgere la propria attività, bensì di concorrere a quella che si chiama « giustizia sociale », nel secondo senso, indicato più su, della parola giustizia. Nei paesi seri, cioè in quelli che hanno un basso tasso di inflazione, i due fini corrono ancora paralleli, anche se il primo spesso è sacrificato al secondo. Negli altri, però, i mez-

zi finanziari che lo Stato si procura con l'attività di falsario superano di molto il gettito delle imposte dirette, e questo fa emergere come prevalente il secondo scopo: l'egualizzazione.

Produrre un'eguaglianza reale della situazione in cui ciascun soggetto si trova a vivere sarebbe impossibile, perfino al Padreterno. (Ed è, questa, la sola ragione per cui lo si scagiona dal non averlo fatto). Però produrre un'eguaglianza della *somma di denaro* che ciascuno si trova in tasca, nella era dei calcolatori, non è un problema tecnicamente impossibile. S'intende che, a parità di cifra, accadrà sempre che, per mille altri motivi, uno sia felice e un altro no; e ci si tornerà a domandare se certe infelicità — ad esempio i dispiaceri amorosi — non meritino di essere compensati, ad esempio, con una riduzione d'imposta.

Per altro, anche senza entrare in queste sottili casistiche, la stessa parità astratta della somma da spendere non è di solito presentata se non come un punto d'arrivo ideale, dal quale conviene tenersi lontani in vista di altre considerazioni: ad esempio, dell'eccellenza tecnica nel lavorare; o del lavoro particolarmente ingrato e pesante che uno svolge. E' chiaro, infatti, che per indurre qualcuno a fare il dentista o il minatore occorre un incentivo; e per distogliere qualcuno dal fare il pittore un disincentivo. Calcolarli, riuscirebbe facilissimo al mercato, se a questo si lasciasse fare: ma diviene un problema insolubile nell'ipotesi che andiamo delineando.

Nonostante, perciò, certe interessanti elucubrazioni svedesi sull'eguaglianza *reale* — che hanno avuto una indubbia efficacia disincentivante, non solo su dentisti, ma anche su ingegneri, registi, scrittori e via dicendo — in genere ci si accontenta di puntare su un'eguaglianza *astratta* e, come sempre, con *sconti*. Eguaglianza ma non troppo, che lascia ad altre idee-forza spazio per commisurare gli incentivi al bisogno. Un progetto olandese proponeva, ad esempio, che le somme da spendere, detratte le imposte, restassero entro un ventaglio da uno a cinque, lasciando poi ai meriti, o alla buona sorte (ciò che è lo stesso), di decidere chi debba avere uno, e chi cinque. Mezzo essenziale, sempre le imposte.

2. *Confisca dell'energia potenziale*

Ritorna la richiesta, già incontrata nell'assistenza medica, di una « eguaglianza reale ». Eppure, anche se è molto più facile rendere eguali le cifre che la salute, il sospetto che *non sia quello* il principio si fa più forte.

La richiesta di una reale eguaglianza trova, senza dubbio, nell'animo umano spinte molto forti: sia nel bisogno di giustizia, sia nell'invidia. Il celebre libro del sociologo Schoek sull'*invidia*[8] fa risalire a questo sentimento quasi tutte le tendenze socialisteggianti del nostro tempo. Lo stesso libro fa notare, però, come l'invidia sia stata viva in ogni tempo, e abbia provocato, ad esempio in certe società africane, richieste di eguaglianza così incalzanti, da portarle a rovina. Eppure tra quelle società e noi qualcosa è cambiata: e naturalmente, è cambiata in peggio.

Babeuf amava richiamarsi ai Gracchi, anzi, assunse il nome di Gracco: ma i Gracchi sono molto lontani da Babeuf. Così pure gli africani di Schoek dagli svedesi di Olaf Palmer. Prendiamo uno dei fenomeni in cui più spesso l'invidia si è espressa nella storia: le leggi suntuarie. Esse erano rivolte a impedire spese di vana ostentazione; dunque, si radicavano nell'invidia. Eppure manifestavano un'intenzione *opposta* a quella che porta a venerare le imposte dirette. Tendevano, infatti, a conservare più ricco il singolo, impedendogli di dilapidare le sostanze. Le imposte dirette, al contrario, tendono a renderlo più povero, con la pretesa di ridargli altrimenti ciò che gli tolgono. Lo spingono, con ciò, a *consumare* anziché a capitalizzare. Quelle temevano lo spreco dell'energia potenziale che si trova in mano al privato, queste ne temono l'accumulo.

Evidentemente, la città antica e medioevale giudicava che la potenzialità di spendere del privato fosse un bene, la città contemporanea che sia un male. Il vero principio, dunque, non è l'eguaglianza — che non si stabilisce — bensì *l'inammissibilità che il privato abbia mezzi con cui intraprendere* azioni come privato. Quando questi mezzi rischiano di

accumularsi nelle sue mani, occorre confiscarli, prima ancora che si formino come massa di energia potenziale, e diano modo a una volontà, indipendente dalla volontà dello Stato, di affermarsi.

Ogni ragioniere sa che le aliquote confiscatorie contribuiscono pochissimo ad accrescere il gettito delle imposte; e ogni economista sa che produrranno una diminuzione dell'imponibile e, quindi, del gettito, negli anni futuri. Ma l'aliquota confiscatoria rimane perché non ha lo scopo di fruttare denaro allo Stato, bensì di *tagliare le punte che sporgono*: le sole pericolose, perché costituiscono un serbatoio di energia potenziale. Ciò che non eccede di molto i bisogni vitali non offre mezzi di azione, ma solo di sostentamento, e non rappresenta un pericolo, perché difficilmente si accumula.

La pretesa, sempre frustrata, dell'eguaglianza non è, dunque, altro che la *razionalizzazione* del desiderio di impedire l'accumularsi di energia economica potenziale in mano ai privati, che potrebbero sentirsi tentati di farne un *loro* strumento d'azione. La potenzialità dev'esserci, ma va aggiudicata allo Stato. Ed è ciò che avviene, appunto, con l'imposta diretta, ad aliquote rapidamente confiscatorie.

E' vero che anche le leggi suntuarie potevano avere una preoccupazione analoga, se si considera che, un tempo, l'energia potenziale si trovava, non tanto nel denaro, quanto nel *prestigio*. Ad esempio, il divieto, ricorrente in Roma, di invitare più di cinque persone per volta a pranzo era, in realtà, un divieto di farsi troppi *clientes*, che potevano aumentare la potenza del privato, a detrimento della *respublica*. La venerazione per le imposte dirette, però, non manifesta solo il timore che la potenza privata dia ombra allo Stato: manifesta il bisogno di confiscarla, prima ancora che si costituisca.

3. *Il vero scopo*

L'eguaglianza — dato e non concesso che sia razionale — non è altro che una razionalizzazione, o il pretesto per giu-

stificare una certa politica agli occhi dei più: e lo si vede dal *fin de non recevoir* che incontra un'altra obiezione, di ordine non più economico, ma sociale.

Finché ci si limita a dire che le aliquote confiscatorie distruggono ricchezza, non solo per il contribuente, ma anche per lo Stato, ci può sempre venire risposto che, in compenso, producono eguaglianza. Quando, però, si dimostra che non producono affatto eguaglianza, chi risponde in quel modo dovrebbe cominciare a impensierirsi, e invece non è così.

Non parlo, ovviamente, del forte vantaggio indebito che esse concedono all'evasore, perché questo senza dubbio ha luogo, ma *contro* le intenzioni; e la promessa ricorrente è che, in futuro, ciò non avverrà più. La diseguaglianza che conta, nel ragionamento, è la diseguaglianza *essenziale*: quella che rimane anche quando il sistema sia perfetto, e all'imposta si sfugga solo legalmente, in base al sistema stesso. Cosa che può sempre avvenire, mettendo la spesa a carico di altri, che non sia un privato.

Nei paesi occidentali, ad esempio, vi sono parecchie persone così ricche da disporre di reattori e di elicotteri; ma nessuna, o quasi, così pazza da disporne come privato. Vi sono, per questo, le ditte. Se uno, a qualsiasi titolo, dispone di una ditta, può disporre anche del reattore o dell'elicottero, purché la ditta sia abbastanza grande.

La differenza rispetto alla gran massa dei privati, che non dispone di quei beni, suscita bensì invidia, ma *per il principio* non conta, perché il ricco non ne dispone come privato: ne dispone per un « servizio » che, in base al postulato della funzione sociale della proprietà, è sempre un servizio sociale.

Dunque, come già si è visto in sede politica, il principio che vale non è quello dell'eguaglianza, ma quello della *pubblicità* dell'azione. E' chiaro che a nessuno deve essere lecito fruire di un elicottero per andare a ritemprarsi a titolo privato con odalische in ville lontane in riva al mare: ma l'operazione, restando identica, assume tutt'altro significato, se il ritemprare le energie psichiche è solo un *passaggio obbligato*, in un'esistenza tutta dedita al servizio produttivo della nazione.

E di questo, appunto, è garanzia il fatto che l'elicottero sia di proprietà della ditta.

Questo il principio *reale*, soggiacente ai ragionamenti di coloro che si battono per l'eguaglianza. E' quindi comprensibile che restino vane, perché non pertinenti, le obiezioni di chi osserva che l'eguaglianza non si stabilisce per nulla: né economica, né politica, né di costume.

Cessiamo, dunque, di sostenere che i nostri governanti sono degli incapaci perché i nostri regimi ottengono risultati tutti diversi da quelli che si propongono: attribuiamo, piuttosto, ad essi gli scopi che realmente si propongono, non quelli che dichiarano. Riconosciamo che, se lo scopo della politica fiscale è di *strozzare l'attività privata in quanto privata*, nessuno potrà accusare una siffatta politica di fallimento.

4. *La legge bronzea dell'imposta*

Uno Stato che voglia esercitare in proprio, a nome dell'universale, ogni facoltà di volere, senza tuttavia essere politicamente totalitario, non ha altro mezzo per perseguire questo scopo che una politica fiscale capace di assorbire tutte le risorse libere della nazione: per gestirle lui, o, come si dice più gentilmente, per redistribuirle. Ai singoli si deve lasciare quel tanto di possesso che è necessario perché vivano e producano, senza, tuttavia, che *progettino* il loro produrre (se non nella cornice di un piano, fissato dalla Volontà generale).

La legge bronzea dell'imposta è, dunque, perfettamente analoga alla legge bronzea del salario, formulata dal Lassalle: al privato dev'essere lasciato solo il minimo necessario ai suoi consumi, in modo che non possa formarsi presso di lui *nessuna energia economica potenziale*.

La misura di questo minimo è difficile da stabilire, per ciascun tipo di lavoro; e, perciò, anche per questo l'ideale soggiace al destino di non attuarsi al cento per cento. Col consolidarsi dei bisogni terziari, il minimo può salire ben oltre il necessario per il sostentamento fisico; ma, se il singolo consuma tutto ciò di cui dispone, anche se questo è molto, non si forma energia potenziale. Di qui il favore di fatto accordato ai consumi rispetto al risparmio, in contrasto con tutte le dichiarazioni ufficiali. Esentandosi dall'imposta solo i mezzi di sostentamento in senso lato, al singolo rimane la scelta, ad esempio, se mangiare pasta o patate; se vestirsi di cotone o di terital; se passare le ferie ad Alassio o a Riccione. Ma non son queste le scelte (del resto sempre più limitate) che disturbino.

Nonostante tutto, la legge bronzea dell'imposta lascia, suo malgrado, un certo spazio all'inventiva economica individuale, grazie a cui la società sussiste. Però, tendenzialmente, non c'è dubbio che vieti al borghese ogni spesa a titolo puramente privato, che non sia una spesa di mero sostentamento e di ricreazione, sia pure psichica. Non si vuole una spesa che ecceda i bisogni vitali, reali o presunti. Non si vuole una spesa « voluttuaria », perché una spesa voluttuaria *potrebbe essere omessa*, a beneficio della capitalizzazione. (E, del resto, la voluttà del borghese è molto spesso questa: di capitalizzare). Non si ammette quindi una spesa che obbedisca a decisioni libere, non vincolate ai bisogni, delle quali, rispettate le leggi, sia padrone il singolo.

Se ciò avvenisse, se il borghese, dando una interpretazione estensiva alla formula delle femministe, proclamasse: « Il patrimonio è mio, e lo gestisco come voglio », la cosa sarebbe di scandalo.

D'altro canto, in regime di libertà, non c'è altro modo per impedire che ciò avvenga, che una politica fiscale confiscatoria. Quello che i regimi comunisti ottengono con la proprietà statale dei mezzi di produzione, i regimi capitalistici lo ottengono con la legge bronzea dell'imposta. Non si tratta dunque di eguaglianza, ma di non lasciare energia potenziale in mano privata. Il pericolo che questo accada non c'è, finché i singoli scelgono solo tra diversi consumi, poiché quelle scelte non sono espressione di libertà, bensì poco più che un capriccio. Il pericolo comincia quando i singoli, con troppi mezzi a disposizione, sono tentati di usarli come *mezzi d'azio-*

ne, anziché come mezzi di consumo. Allora lo scandalo comincia, perché il patrimonio diviene strumento di libertà.

Per questo è così difficile fissare al punto giusto le aliquote.

5. *Identità di spogliati e beneficati*

Ma chi sono questi borghesi, da cui si teme tanto — del resto a torto — che aspirino alla libertà? Dapprima saranno anche i « borghesi » veri e propri, descritti dalla polemica anticapitalistica e rinforzati dai resti dell'aristocrazia. Per poco, però, che il sistema funzioni, questi scompariranno, e non resteranno che borghesi proletarizzati. La legge bronzea dell'imposta li avrà livellati. Fuori del livellamento rimangono gli evasori: ma, appunto perché sono fuori, la politica fiscale non li tocca. Essi ne traggono un vantaggio, perché sono liberi dai pesi che impacciano gli altri, ma non ne sono l'oggetto, perché le sfuggono. Non si trovano sui registri: quindi, ufficialmente, non esistono. Quando cominceranno ad esistere perché individuati, diventeranno presto come gli altri.

Oggetto dell'attenzione fiscale sono, dunque, tutti e soli quei soggetti che la politica fiscale si propone, al tempo stesso, di *assistere*. Guardando come sempre al modello ideale, per riconoscervi il principio, noi troviamo uno Stato che chiede ai cittadini tutte le risorse libere, perché in tutto vuole assisterli. La sua attività predatoria è senza limiti, solo perché è volta a fin di bene. Al male, sarebbe più facile porre confini.

Non lasciamoci influenzare dal fatto che le risorse si dirottano in parte verso secondi fini: questo fa parte delle deviazioni. Il principio è un altro, ed è totalitario. Se si domanda *quanto* spetta allo Stato, non si può che rispondere: tutto. Domandare avrebbe senso, se si trattasse di fare svolgere allo Stato *determinate* funzioni: ma poiché deve svolgerle tutte, esso non può che prendere tutto. Occorre dunque che la politica fiscale sia *spogliazione totale dei medesimi soggetti di cui è assistenza totale*. La provvidenza, che si sostituisce ai singoli nell'agire, deve trarre dai singoli tutto ciò che dà loro, e i

singoli sono, insieme, i fornitori dei mezzi e i beneficiari dell'operazione.

In apparenza, è come se essi stessero lavorando per sé. Ma c'è una differenza fondamentale: i benefici ritornano ad essi solo passando attraverso una « provvidenza » generale, che si arroga di definire in che cosa debbano consistere. E poiché i singoli, dovendo operare per fornire mezzi, rifiutano di annullarsi — e, d'altro canto non si definiscono i compiti e i modi di agire, né dei singoli, né della provvidenza o Stato — interferenza e conflitto sono inevitabili.

Conflitto non componibile, inimicizia mortale, perché il Tutto si nutre di quei singoli che alimenta, come Crono dei propri figli. Che la politica fiscale possa limitarsi a spogliare i ricchi, risparmiando i poveri, è un'illusione che dura solo finché i ricchi non *siano* stati spogliati: cioè, se il proposito si attua, molto poco. A questo punto, o la politica fiscale cambia, o non può che passare a spogliare i poveri.

Ma la politica fiscale non cambia, se non per perfezionarsi. A differenza dell'esproprio proletario, non si presenta come un insieme di provvedimenti *transitori*, destinati a cessare quando anche l'ultimo ricco sia stato spogliato. Essa continua contro i ricchi *potenziali*, che però, appunto perché potenziali, attualmente sono poveri. Il suo compito non è di tagliare le teste che sporgono, ma di impedire che *comincino* a sporgere.

Ciò rende l'illusione del povero, che spera di migliorare le proprie condizioni grazie alla spogliazione dei ricchi, un miraggio disperato: alimentato — questa volta davvero in mala fede — da chi pratica quella politica con un altro fine, che non è di redistribuzione, bensì di potenza. Il politico sa bene che i vantaggi della redistribuzione possono durare solo finché c'è qualcosa da redistribuire: come quando, nel corso della rivoluzione francese, i borghesi comprarono a poco prezzo i beni nazionali confiscati agli emigrati. Poi i vantaggi cessano, e la politica delle aliquote confiscatorie non può prolungare la cuccagna, perché delle due l'una: o fallisce, o non trova più che cosa confiscare.

Eppure in molti governati l'illusione perdura. Essa deriva

dallo scandire il processo in due tempi. Primo tempo: il soggetto accumula ricchezza come se nulla fosse; secondo tempo: il fisco interviene, e gliela porta via. Ma questo può avvenire una o due volte al massimo, non di continuo, come se i due processi si svolgessero parallelamente nel tempo, e fossero tra loro indipendenti. Il contribuente dovrebbe produrre ricchezza quando già *sa* che il fisco gliela porterà via: quindi evita tutto ciò che, ufficialmente, lo arricchirebbe. Se acquista ricchezza, lo fa solo in forme in cui prevede che il fisco non gliela toglierà.

Salvo, quindi, qualche azione di *commando*, che il fisco riesca a compiere contro i ricchi evasori, coloro che producono per il fisco sono i *poveri*, sia pure nel nuovo, a volte tollerante, concetto di povertà: sono, cioè, i soggetti alla legge bronzea dell'imposta. Le aliquote confiscatorie escludono che ci siano altri a cui fare pagare. I ricchi ci sono, ma appunto nella misura in cui *non* pagano, cioè sfuggono alle aliquote confiscatorie.

Illusiva, perciò, la speranza dei poveri, non dico di arricchire, ma anche solo di far pagare ad altri le imposte. E di ciò, infatti, a volte essi si accorgono; e lamentano che i sacrifici « si chiedano sempre soltanto alla classe lavoratrice ». Ma a chi altri si potrebbero chiedere? Altre classi non esistono, o esistono solo nella misura in cui sfuggono e, quindi, non si riesce a farle pagare. Anche il sistema fiscale più perfetto non può spogliare i ricchi e, *al tempo stesso*, impedire che i ricchi ci siano.

C'è, perciò, identità tra coloro a cui lo Stato-provvidenza destina i benefici, e coloro a cui chiede i sacrifici: spogliazione totale per una provvidenza totale. Se, poi, a questa perfezione non si giunge, è solo perché l'umana imperfezione impedisce al bene di farsi valere fino in fondo.

6. *Impunito come assassino, punito come evasore*

Nella politica fiscale trova, dunque, una delle sue espressioni più pure il fatto che lo Stato occidentale contemporaneo

ha un'essenza che *impedisce* la propria esistenza: la propria, non quella degli altri. O che la permette solo nella misura in cui non si realizza.

L'essenza dovrebbe consistere nel sacrificare il ricco a beneficio del povero; ma l'*esistenza* del ricco non è ammessa: quindi non rimane che togliere al povero quello stesso che gli si dà; un po' di più, per le spese generali. Il principio esclude quindi la *propria* esistenza, non quella degli altri.

Il prelievo fiscale ha sempre dato luogo a lotte: ma a una lotta degli uni contro gli altri: tra chi prendeva e chi subiva il prelievo, tra il contribuente inciso e il contribuente percosso, tra il favorito e il reietto. Il sovrano, che si identificava con lo Stato, non pagava le imposte a se stesso; le classi privilegiate le pagavano sì e no (nel feudalesimo, contribuivano con mezzi propri all'attività dello Stato); le classi tartassate, come i contadini, più che appartenere allo Stato, ne stavano ai margini. Altre, come gli ebrei, si salvavano solo se sfuggivano.

Il principio di Rousseau esige qualcosa di diverso. Esige che ognuno sia tartassato da se stesso per il tramite della « volontà generale », e in forma totalitaria. Il Tutto, ora, diviene nemico di sé e di tutte le sue parti.

La novità, dunque, non sta nelle vessazioni da parte di quella che Eduard Bonnefous, parlando al Senato francese, chiamò « la *Gestapo fiscale* »:[9] sta nel fatto che esse si dirigono sui *beneficiari* stessi della spogliazione. Il popolo sovrano è il primo sovrano che, non solo si paga le imposte, ma se le paga integralmente, e con l'intero suo reddito eccedente i bisogni vitali.

I privilegiati, senza dubbio, ci sono, quanto e forse più di prima: ma non come classe riconosciuta, solo come individui che sfuggono. Sfuggono da un lato, e dall'altro profittano. In qualche misura, si può dire che *quasi tutti* gli individui siano privilegiati, poiché quasi tutti frodano un po' il fisco, e quasi tutti ottengono dallo Stato qualche elargizione. In compenso, tutti sono vessati. I procedimenti con cui si controlla, si inquisisce, si estorce, là dove il fisco arriva, in tutti i paesi

civili (anzi, questo è indicato come un particolare segno di civiltà) sono gli stessi che, negli altri rapporti coi cittadini, vengono riprovati dall'opinione pubblica e (ufficialmente) accantonati dai governi. Inclusa la tortura. Una signora che, ottemperando a una legge, aveva fatto rientrare capitali dalla Svizzera, fu trasportata da Asti a Torino e interrogata per molte ore, di notte. Si conta, per evitare ribellioni, sul fatto che ognuno ha qualcosa da nascondere. Una volta o l'altra, però, potrebbe anche incontrarsi un *kamikaze*.

Il perseguitato non è mai colui che è fuori del tutto, bensì chi è *in parte* dentro la legge. Perciò lo si perseguita. Al tempo stesso, lo si risparmia concedendo sconti: e questa è la via dell'arbitrio.

Uno spiegamento di truppe circonda all'improvviso gli uffici di un'azienda: sede di un'associazione per delinquere? Forse. Per una settimana, alcuni funzionari esaminano tutto, interrogano tutti, e concludono che no: tutto si accomoda pagando qualcosa. Quanto? Una somma ragionevole, salvo che si voglia sopprimere apposta qualcuno. Ma *a chi*, ai funzionari? Ho già detto che, se fosse così, si tratterebbe di una degenerazione; e qui non interessano le degenerazioni, ma il principio nella sua purezza. Si paghi, dunque, qualcosa, al fisco, che si accontenta. Quando l'essenza è nemica della propria esistenza, è naturale che l'esistenza faccia sconti: la realtà si fonda sulla transazione.

Tutto ciò che nei paesi anglosassoni, inventori dell'*habeas corpus*, è proibito contro i delinquenti, è permesso contro i presunti evasori fiscali. Ossia, contro tutti. Nessun delinquente è tale, prima che ciò sia provato in giudizio: ma per i reati fiscali vale la regola opposta, la « legge dei sospetti »: ognuno è evasore fiscale per il fatto stesso che può esserlo, e tocca a lui (cosa del resto impossibile) provare il contrario.

Avvengono, allora, fatti che come espedienti giuridici sarebbero brillanti, ma come sintomo di malattia delle istituzioni fanno rabbrividire. Un *gangster* che ha sulla coscienza diecine di delitti di sangue finisce in carcere per evasione fiscale. Certo, se non fosse un assassino probabilmente se la caverebbe « pagando qualcosa »: dunque è vero che egli sconta i suoi delitti. Ma vi rendete conto di che cosa questo significhi, dal punto di vista dei princìpi? L'assassino viene punito, ma non l'assassinio. Bisogna iscrivere il suo reato sotto un'altra rubrica. Lo Stato ha cambiato còmpito: non riesce più ad adempiere alla funzione che gli è propria, di far rispettare la legge penale, e la sostituisce con un'altra che gli permette di incriminare, volendo, *tutti*. In linea di principio, « siamo tutti assassini »: ma, come vedremo, la ragione è diversa da quella supposta da Cayatte.

7. *Colpevolezza universale*

E' il residuo di un ordinamento arcaico la definizione dei delitti che si trova nel codice penale. Per la nota vischiosità delle istituzioni, non si cessa del tutto di tenerne conto, ma il principio sempre più diffuso — e che, del resto, si diffonde in una pratica sempre più estesa — è di considerare gli autori di *quei* delitti, del Codice, come « non responsabili ». Di quei delitti porta una responsabilità, molto più generica e globale, la *società* nel suo complesso.

I delitti da codice penale non sono, infatti, se non una conseguenza secondaria dell'ingiustizia della società. Ora l'ingiustizia della società consiste nel tollerare che alcuni suoi membri (forse tutti) si ergano, con una volontà individuale, contro l'universale, che è lo Stato. E l'opposizione si manifesta nella pretesa di essere dei « privati » e nella ricerca di mezzi che permettano di operare come privati, cioè di un patrimonio. Grande o piccolo, ma comunque eccedente i bisogni vitali. Data la legge bronzea dell'imposta, ciò può avvenire solo *evadendo l'imposta*: ne viene che l'evasione fiscale in senso lato (comprensiva delle frodi valutarie) diviene *il delitto primario*: causa, più o meno diretta, ma in ogni caso responsabile, anche di tutti quei delitti di cui si occupa il

codice penale; i quali, pertanto, essendo una semplice conseguenza del primo, non sono individualmente punibili.

Nulla di strano, dunque, che si guardi a questi con benevolenza, a quello con severità. Un recente scritto di origine extraparlamentare, che poneva al primo posto, in una scala di gravità dei delitti, le frodi fiscali e valutarie, e dietro tutti gli altri, peccava, dunque, solo perché indulgeva ancora troppo al modo di vedere arcaico e comune, trattando la differenza come una differenza *di grado*. I due ordini di delitti, in realtà, sono *altra cosa*, e in certo modo opposta, come il carnefice è opposto alla vittima. Tutti gli altri delinquenti, infatti, sono le vittime delle frodi fiscali, cioè dell'ingiustizia della società. Il tentativo di sfuggire alla legge bronzea della imposta è *il* peccato, non solo originale, ma, in certo senso, unico: il volersi atteggiare a privati, e cercare i mezzi per far valere una volontà indipendente, contro il principio che l'unica volontà legittima è la Volontà generale.

Questo peccato è a monte di ciò che poi, di fatto, accada di volere o non volere come individui. Esso è insito nell'individuo *fino a prova contraria* (che non può mai essere fornita), cioè fin quando egli non mostri coi fatti di voler sacrificare la propria individualità all'universale. Esistere come individui basta a rendere *sospetti* (e di più non si potrebbe) di aspirazioni private, e quindi colpevoli: non per ciò che si fa, bensì per ciò che è, come vuole il giacobinismo.

Il delitto, così, ha cambiato natura: l'unico vero, è il *delitto originale*; cioè, non le singole azioni delittuose, ma una *condizione* delittuosa, insita nell'individualità. Infatti, chi criminalizza l'individuo dichiara di farlo, non per una ragione di responsabilità personale, ma per la sua condizione.

In conclusione, sola azione delittuosa *effettiva* sono le frodi fiscali e valutarie, all'origine dell'ingiustizia della società. Ma, anche queste, più in forma generica che in forma di reati singoli. Su questi, si può anche transigere. Il nemico, infatti, non è tanto l'evasore fiscale, quanto l'*idea platonica* dell'evasione fiscale, legata al concetto dell'attività individuale in quanto privata. La genericità dell'accusa, quindi, è inevitabile,

perché discende dalla sua natura; come nell'accusa di « nemico del popolo ».

Il nemico del giacobino non ha volto. Infinite volte gli storici hanno notato, ad esempio, l'errore di Robespierre, nel suo ultimo discorso alla Convenzione Nazionale, di accusare i nemici del popolo genericamente, senza nominarli: ciascuno, sentendosi minacciato, gli divenne nemico. Ma Robespierre *non poteva* evitare quell'errore, che rispondeva, piuttosto, al suo intento. Egli, infatti, non voleva denunciare nemici personali, che potevano essere questo o quell'altro, bensì *il* nemico in assoluto, ovvero i nemici dell'universale. Dunque, precisamente, tutti e nessuno. Tutti in quanto singoli, e perciò sospetti; nessuno in quanto non si trattava di imputare al singolo una sua azione, ma un suo modo di essere.

Ebbene, tutti noi, di fronte allo spirito giacobino, siamo nella condizione di quei membri della Convenzione: colpevoli per il nostro modo d'essere di individui; o, se volete, di « borghesi », a cui è intrinseca l'aspirazione ad agire come privati e, quindi, a violare la legge bronzea dell'imposta. Perciò l'evasione fiscale è *il* delitto *originale*, non allineabile coi delitti singoli: neppure, in certo senso, con i singoli reati fiscali che, pure, sono i più gravi. Noi crediamo di evadere le imposte e invece *evadiamo l'universale*, mirando a chiuderci in una egoistica individualità.

8. *Inutile obiettare*

Alla mistica dell'imposizione diretta è inutile opporre argomenti tecnici, e neppure argomenti *ad hominem*. Inutile, ad esempio, mostrare che si dovrebbe battere un'altra strada, per mettere a disposizione dello Stato la massima quantità di risorse: lo scopo non è di ottenere la massima quantità di risorse, ma, semmai di dare allo Stato *tutte* le risorse, anche se ciò è impossibile. Del pari, non serve a nulla obiettare che il sistema dell'imposizione diretta, con aliquote confiscatorie, genera la massima *iniquità* fiscale, perché rende possibile e

vantaggiosa l'evasione (vuoi con espedienti legali, vuoi con la corruzione e la frode) solo ai più alti livelli. Ancora una volta, infatti, la pretesa di cancellare le iniquità è solo la maschera del vero motivo.

Che le imposte debbano essere *scalari*, perché una stessa cifra di imposta rappresenta un sacrificio ben più piccolo per chi ha un alto reddito che per chi ne ha uno basso, è un principio ovvio, indicato dagli economisti liberali. Ora, se uno volesse effettivamente applicarlo, dovrebbe evitare che la percentuale di reddito trasferita allo Stato, dopo aver seguito una curva ascendente per un po' — fin dove evadere non è redditizio — cada poi paurosamente, e tenda a divenire irrisoria là dove i redditi *sono* effettivamente alti. Qui il principio della progressività è rovesciato, e sarebbe relativamente meno iniquo accontentarsi di una proporzionalità. Ma a questo non si pensa neppure. Che la progressività, oltre un certo limite, non ci sia, non conta: si continua a invocarla (questa volta in malafede) per chiedere *più* imposte personali e dirette, e meno indirette, col motivo che queste non potrebbero essere rese progressive.

Se ci fosse buona fede, non si invocherebbe la personalità dell'imposta in funzione della sua progressività, visto che le aliquote, enormemente progressive sulla carta, corrispondono, da un certo punto in poi, a prelievi progressivamente decrescenti. La verità è l'opposto: la progressività è il pretesto, e la personalità dell'imposta è lo scopo, perché *solo l'imposta personale toglie all'individuo i mezzi per operare come privato.*

L'imposta indiretta può essere resa anch'essa, in qualche modo, progressiva: ad esempio, colpendo i consumi voluttuari. Poiché, però, colpisce i consumi, non il guadagno, non impedisce all'individuo di arricchire, astenendosi dal consumare. Per contro l'imposta diretta gli impedisce di arricchire, perché colpisce direttamente i guadagni. E' vero che dai consumi vitali non ci si può astenere: ma dagli altri sì; sicché, chi avesse un reddito che ecceda i bisogni vitali, potrebbe scegliere se consumarlo, pagando le dovute percentuali allo Stato, o capitalizzarlo, facendosene uno strumento proprio di attività. Se, per contro (in teoria), il suo reddito è colpito *quando si forma*, con aliquote confiscatorie, non si ha altra scelta che quella di astenersi dal produrre, per elidere l'imposta. Qual è il principio di ciò, se non l'impedire che il reddito divenga strumento di attività privata?

Non c'è altra ragione dell'affermazione, che spesso si ode, che il reddito da tassare sia il « reddito guadagnato », e non quello che si consuma. Per la scienza delle finanze, questa è un'eresia. Solo allo scopo di rendere l'imposta personale e progressiva ha senso attaccarsi al reddito guadagnato: ma se si potesse ottenere la stessa cosa tassando il reddito consumato, sarebbe un vantaggio economicamente (perché non si diminuirebbe l'incentivo a produrre) e moralmente (perché non si avrebbe una doppia imposizione nel caso, peraltro sempre più raro, che uno risparmi: infatti, si colpisce una prima volta il reddito, quando diviene capitale, e lo si colpisce una seconda quando dà un nuovo reddito).

Tentativi per riferire al reddito consumato un'imposta pur personale e progressiva non sono mancati, ma sono sempre abortiti. Eppure, almeno in parte, le obiezioni tecniche sarebbero superabili. La verità è che quei tentativi sono respinti perché si vuole esattamente il contrario: colpire il risparmio, non rispettarlo. Si afferma che va tassato il guadagno, non il consumo, perché si scorge nell'accumulazione dell'energia, e non nel suo consumo, la tentazione dell'individualismo. Leggi suntuarie rovesciate.

9. *Il suicidio fallisce*

In conclusione, la politica fiscale dei nostri Stati non obbedisce, né al principio (che sconfessa apertamente) di procurare il massimo di risorse allo Stato, né al principio (che professa insinceramente) di eguagliare al massimo le condizioni dei cittadini. Essa obbedisce al principio, che non confessa mai del tutto, della *massima sostituzione* di attività pubblica all'attività privata.

Di questi tre scopi, il primo sarebbe un problema senza senso perché, inteso lo Stato come provvidenza totale, le risorse necessarie allo Stato divengono *infinite*, e, quindi, non c'è un massimo definibile. Il secondo, benché economicamente esiziale, può almeno essere cercato come *tendenza*: ma sono troppo evidenti i risultati contrari, perché si possa sostenere in buona fede che esso è uno scopo sincero, e che solo la malvagità degli uomini, o mende eliminabili del sistema, ci tengono lontani dal conseguirlo. Il terzo scopo solleva un problema molto più interessante: esiste un *punto di equilibrio* spontaneo, tra la tendenza dello Stato a sostituirsi ai cittadini e quella dei cittadini a *non lavorare più* senza un tornaconto privato? Posto che esista, la pressione fiscale dovrebbe mirare a raggiungerlo. Se lo supera, non trova più il mezzo per alimentare ulteriormente lo Stato con risorse prelevate ai cittadini, mentre se rimane al di qua non soddisfa allo scopo per cui è nata. Essa dovrebbe tendere ad aumentare, fino a raggiungere il punto di equilibrio.

A pensare così potrebbe indurre la considerazione che, *di fatto*, un limite la pressione fiscale lo trova: i cittadini continuano a produrre oltre le loro esigenze vitali, e questo prodotto in più si ripartisce tra la loro vita privata e lo Stato. Ma questo equilibrio è interno al sistema, o si stabilisce solo per l'*imperfetto funzionamento* del sistema?

Una volta una scrittrice svedese ha fatto calcolare esattamente l'aliquota che, senza sconti, avrebbe dovuto pagare sul proprio reddito, ed essa è risultata superiore al cento per cento. In questi casi è chiaro che si ha una soluzione pratica solo grazie a uno scostamento dal sistema. Ma il problema va visto più in generale: supposto che *tutti*, in ogni passaggio dell'attività produttiva, paghino interamente le imposte secondo le aliquote teoriche previste, l'attività produttiva potrebbe ancora organizzarsi su basi almeno in parte privatistiche, come pretende di fare nei nostri Stati, o dovrebbe riorganizzarsi secondo un criterio collettivistico? Il calcolo è ipotetico, perché nessuna imposta è pagata integralmente; ma penso che, per la quasi totalità dei paesi

civili, si possa rispondere di no. Se al dentista pagassi l'Iva, se, su ciò che resta, lui pagasse l'Irpef, se l'elettricista che viene ad aggiustarmi l'impianto fuori orario venisse, al contrario, per conto di una ditta che paga i contributi, ecc. ecc., non ci sarebbe più nessuna attività privata né del dentista, né dell'elettricista, né della stessa ditta che paga i contributi, ma solo un'attività per conto dello Stato. L'attività privata sarebbe scoraggiata sufficientemente per cessare, e sarebbe necessario passare dal modello di economia mista al modello collettivistico.

Un punto di equilibrio interno al sistema, in altre parole, non esiste. Certo tutte le economie di fatto sono miste, anche le economie teoricamente collettivistiche: ma l'equilibrio che si stabilisce di fatto per l'incapacità del sistema, non è interno al sistema. Lo stesso nei sistemi che pretendono di essere « economie miste » per loro scelta: essi sono tali, in realtà, *solo perché non riescono ad applicare fino in fondo la loro politica fiscale*: altrimenti supererebbero dappertutto il punto di fuga. Il sistema non si elide da sé, non perché non voglia, ma solo perché ne è incapace.

10. *Consiglio di Marx accolto*

E' quanto, molto tempo prima che si parlasse di economia mista, era stato indicato da Marx, nel *Manifesto dei comunisti* (1848). Marx dà un elenco di « misure economicamente insufficienti e insostenibili, ma che, nel corso del movimento, travalicano i propri limiti e sono inevitabili come mezzi per rovesciare l'intero sistema produttivo »; e al punto 2) troviamo: « forte imposta progressiva ». Non si parla, come al punto 4), di « confisca »: cioè, non occorre che l'aliquota tocchi effettivamente il tetto teorico del cento per cento, perché il sistema « divenga impossibile e si rovesci ». Esso viene rovesciato anche da aliquote inferiori, purché « forti ». E il punto critico è stato, ormai, largamente oltrepassato.

Come mai, tuttavia, il rovesciamento non è avvenuto? Esso

è rimasto tendenziale, perché il sistema di imposizione rimane teorico, e, per mille ragioni estranee al sistema stesso, lo Stato concede sconti. Ma il principio adottato è precisamente quello indicato da Marx: un principio da lui considerato come atto a « rovesciare » il sistema.

Non sempre una forza che tende a rovesciare un sistema ci riesce: ma non per questo si deve confonderla con una delle forze che ne costituiscono l'equilibrio. La pressione fiscale contribuisce all'equilibrio fino a un certo limite: più in là, come vide benissimo Marx, tende a rovesciarlo; cioè agisce come forza di un *altro* potenziale sistema. La pressione fiscale, nei nostri Stati, *finge* di essere una forza del sistema capitalistico, ma è una forza del sistema marxista. Da sola, essa non riesce, né a rovesciare il primo, né a stabilire il secondo, perché vi sono altre resistenze: ma ciò non toglie che faccia del suo meglio.

Fino a che punto il sistema eviterà di trarre le conseguenze? Fin quando pretenderà di sviluppare un'economia che tende ad escludere il profitto individuale, senza cambiare anche il sistema politico con un altro, che sostituisca a quella molla una molla diversa per indurre gli uomini a lavorare, e cioè la molla del terrore? Il punto di equilibrio interno non c'è più. E non c'è più perché, in un sistema destinato a fondarsi sul tornaconto individuale, si è importato un principio che lo esclude. Il sistema usa così le proprie forze per sviluppare un principio a lui contrario, e si mantiene in vita solo perché non riesce a svilupparlo del tutto. Sappiamo già il nome che questa malattia porta familiarmente: « cancro ».

LA GRANDE CORVÉE

1. *Elefantiasi burocratica*

Un secondo grandioso fenomeno d'elefantiasi domina i nostri Stati, accanto all'enfiarsi della legislazione: l'elefantiasi burocratica. La sua connessione col principio generale che tutto deve essere fatto dallo Stato, o per conto dello Stato, è diretta e immediata, sicché, per spiegarla, non abbiamo bisogno dei riferimenti storico-dottrinali che ci sono serviti nel caso della legislazione.

La burocratizzazione della vita è inevitabile, quando tutto debba essere opera dello Stato, perché « burocrazia », o « dominio degli uffici », sottintende che si tratti, appunto, degli uffici statali. Parallelamente all'espandersi delle sue attività, lo Stato espande i propri organi. Se queste attività trovassero una definizione e un limite nella loro natura, l'espansione avrebbe un termine: ma questo limite non si trova. Lo Stato dev'essere il primo autore di tutto, guidare l'attività degli uomini in generale, ogni attività essendo, per principio, pubblica. La burocrazia, dunque, è universale perché qualsiasi cosa si faccia, la si farà a titolo di « ufficio pubblico », nel plurimo significato originario della parola « ufficio »: dovere, funzione, compito, servizio, obbligo.

Fin qui non vi sarebbe ancora elefantiasi nel senso di *sproporzione* tra gli organi e la loro funzione. Infatti, se tutto è

funzione dello Stato, è naturale che tutto sia organo dello Stato, e sembrerebbe che ci si possa limitare a un cambiamento di titolo: funzioni che un tempo si esercitavano a titolo privato, come il droghiere, l'avvocato, il medico, saranno esercitate a titolo pubblico. Se fosse così, il fenomeno non sarebbe grave. Ma noi troviamo una grandissima differenza, tra il *modo* in cui si è costretti ad eseguire una funzione per conto dello Stato, e quello in cui la si esegue in proprio. Sembra, bensì, che l'ingegnere che costruisce una casa, o l'agricoltore che guida un'azienda, non dovrebbero trovare differenze nel loro lavoro concreto col mutare del committente, pubblico o privato. Ma di fatto non è così: l'ingegnere, che passava il suo tempo a progettare o a visitare cantieri, si accorge che ora deve passarlo in buona parte in municipio. L'agricoltore, che lavorava nei campi, ora gira da un ufficio all'altro, per ottenere prestiti e sovvenzioni, far denunce, sollecitare pratiche. Dobbiamo dunque spiegare il perché di questo cambiamento.

Questa volta, la forma di proprietà, individuale o collettiva, conta poco: burocratizzarsi appare un destino comune ai paesi capitalisti e collettivistici. Si ha, però, l'impressione che nei primi avvenga per *degenerazione* interna, mentre negli altri ciò si produce per una ragione *inerente al sistema*. L'elefantiasi, infatti, non sta tanto in una sproporzione tra l'organo e la funzione, quanto tra la funzione e il principio che ad essa presiede: il principio dello Stato capitalistico *non richiederebbe* quelle funzioni, e per questo non riesce a delimitarne gli organi. Probabilmente, nello Stato capitalistico, l'elefantiasi burocratica discende dal fatto che esso accoglie in sé un principio non suo, mascherato sotto vari pretesti.

2. *Duplicazione del rendiconto*

Limitiamoci ai guai di casa nostra, e studiamo la burocrazia in Occidente. Del burocratismo dei paesi orientali sentiamo parlare spesso, ma, per studiarlo, dovremmo trovarci « sul campo ».

La complicazione burocratica nasce, tra noi, dalla necessità di *render conto*, Se spendo del mio, non mi cruccio, e se mi abbandono egualmente a controlli e registrazioni lo faccio solo perché voglio render conto a me stesso. Ma se agisco per delega, e spendo il denaro di un altro, sento il dovere di rendergliene conto.

A volte l'altro, per non appesantire il mio lavoro (così faceva, almeno un tempo, lo Stato americano) mi dice: « Il denaro? Non voglio neppure sapere come lo hai speso ». Ma non sempre questa semplificazione è possibile. E si può assumere questa regola: quanto più l'altro per cui agiamo è lontano, impersonale e complesso, tanto più il rendiconto deve essere preciso. Quando dalla piccola azienda si passa a una grande, o alla più grande di tutte, lo Stato, non c'è nulla di patologico nella necessità di complicare gli uffici e di ingrandire gli archivi. Perciò l'amministrazione dello Stato è tutto un insieme di espedienti ingegnosi per collegare e incrociare i controlli, e di espedienti ancor più ingegnosi per eluderli, affinché non divengano paralizzanti.

Alla fine, tutto dovrebbe far capo a un punto solo, attraverso complicate articolazioni, come nel sistema nervoso di un organismo: e per questo è necessaria la burocrazia. C'è un solo organismo *non burocratizzato*, l'ameba, perché non ha organi specifici; ma gli organismi superiori hanno servizi così complicati, che nessuna organizzazione umana riuscirebbe a eguagliarli. E' vero che l'azione è tanto più svelta ed efficace quanto più gli ordini sono *diretti* (come ben sanno i grandi capi militari); ma in molti casi una semplificazione drastica è esclusa dall'esigenza di « rendere conto ». Nonché di *rendersi* conto. Infatti la cibernetica, o arte del comando si fonda sul *feed-back*.

Se le cose stanno così, perché troviamo che la burocrazia oggi è troppo soffocante, e abbiamo ragione? Perché ormai, in ogni atto della nostra vita, si è formata la necessità di rendere conto a *due* mandanti, non a uno solo. L'uno è quella qualsiasi persona per cui lavoriamo; l'altro è la Volontà generale, impersonata dal « Grande Fratello » di Orwell. Oltre al

singolo per cui lavoriamo c'è un superiore che, senza identificarsi con nessuna persona fisica o giuridica determinata, non ci perde mai d'occhio. Esso è l'« universale » che, sotto forma di Stato o di potere pubblico in generale, ci chiama ad agire. Da un lato, il rapporto di lavoro ha sempre luogo verso un singolo: privato o ente pubblico particolare; dall'altro l'insieme del nostro lavoro deve avere la funzione sociale complessiva, che non si riduce al rapporto particolare con chi ci impiega.

Il rendiconto, perciò, si duplica. Anche il Grande Fratello impersonale deve *rendersi conto*: e noi dobbiamo rendere conto a lui, non solo ai piccoli fratelli, o padri, o superiori, per i quali a volta a volta lavoriamo.

Mostriamo ciò attraverso esempi concreti. Ogni professore si trova in un doppio rapporto: con lo studente, che è il suo reale committente, e con lo Stato che lo paga. E questo secondo rapporto, a sua volta, non si esaurisce nella dipendenza da un preside o da una scuola: implica una responsabilità dell'insegnante verso la *società* nel suo complesso. Anche se è professore di un'Università privata — e quindi lo Stato non lo paga — il professore conserva un rapporto con l'« universale », perché svolge pur sempre una funzione pubblica. E la stessa cosa vale ormai per tutti: l'avvocato, il dentista, il droghiere, che pure trattano del tutto privatamente col cliente, svolgono una funzione *pubblica*, in uno Stato in cui tutto ciò che si fa deve avere un significato sociale.

Il peso insopportabile della burocrazia, dunque, non è dovuto solo al burocratizzarsi delle funzioni dello Stato, che è fisiologico, bensì al burocratizzarsi delle funzioni *private*: che assumono un rilievo sociale per farsi perdonare, appunto, di essere private.

3. *Controllo di socialità*

Se, quando son malato, anziché sbrigarmela col medico mi faccio assistere dalla mutua — foss'anche una mutua privata —, la quantità di pratiche necessarie per attestare che io sono malato, che io sono io, e quindi ho diritto alla mutua, che il medico è il medico, e così via, cresce smisuratamente. Questo è comprensibile. Ma lo stesso fenomeno si trova anche dove l'organizzazione è rimasta apparentemente la stessa di prima. L'organizzazione dell'istruzione, ad esempio, a differenza di quella dell'assistenza, non è sostanzialmente cambiata da cinquant'anni in qua: eppure chi insegna può, bensì, ridurre al minimo le giornate e le energie destinate allo studio e all'insegnamento, ma è costretto ormai a espandere all'inverosimile quelle che dedica all'espletamento di doveri burocratici. Continue leggi e circolari gli prescrivono questa o quella cosa, lo obbligano a questo o quell'adempimento: perché? Dietro a tutte le circolari o leggi c'è una ragione fondamentale, che le ispira: la *socialità* del compito dell'insegnante. Il timore è che tutto si riduca a un rapporto, in qualche modo, privato tra l'insegnante e l'allievo, sia pure sotto il controllo di un superiore (che nel caso dei professori universitari era pressoché inesistente).

Ma la condizione di chi alleva bovini, da questo punto di vista, non è sostanzialmente diversa da quella di chi alleva discepoli, e la cultura delle barbabietole non ha meno sfondi sociali di quella delle anime. Ecco, dunque, il contadino sovraccarico di adempimenti burocratici del tutto analoghi a quelli dell'insegnante, salvo che per l'oggetto. Personalmente, degli sfondi sociali può anche non importargli nulla: ma la società ha cura di far sì che egli non li possa trascurare. Per allevare un vitello il contadino andrebbe in perdita, se non ottenesse il contributo della Cee, o dello Stato, o della Regione; e poiché a lungo andare, non può lavorare in perdita, deve pur fare le pratiche per ottenerlo. Il contributo gli è dato perché, allevando vitelli, svolge una funzione sociale; frattanto, egli deve mandare avanti le pratiche. L'assistenza dello Stato implica burocrazia.

Oltre all'agricoltura gli Stati cercano, di solito, di sostenere l'esportazione: il risultato è il medesimo. Cercano di sostenere le cose più varie, in qualità di Stato-provvidenza; cercano

di sostituire le attività più varie, persuasi di poter fare ciò che i privati non sanno. E possono sostituirle solo burocratizzandole, più di quanto farebbe un'impresa privata.

Gli Stati socialisti hanno tratto fino in fondo la conseguenza: visto che il privato non è legittimato ad agire, lo Stato (in attesa di scomparire, in una nube mistica) deve subentrargli in tutte le imprese di un certo rilievo. Qui almeno il duplice riferimento, pubblico e privato, dell'attività sembrerebbe scomparso. Eppure l'ipertrofia burocratica non cessa, anzi si accentua. Perché? Perché certe strutture di rapporti privati rimangono, nelle stesse attività pubbliche. Tutte le attività si risolvono, alla fine, in un rapporto tra *singoli* operatori, qualunque sia l'ente che essi rappresentano. Pertanto anche negli Stati socialisti il duplice riferimento non cessa, se non in apparenza. Si proclama che non deve esserci una attività produttiva privata, ma le imprese non possono far capo al solo « universale ». Per questo, di fronte ai risultati disastrosi della gestione pubblica, spesso si cerca di riprivatizzarne i procedimenti pur lasciando pubblica la proprietà. In questa versione (considerata, per lo più, come non ortodossa) la politica economica sovietica si incontra con quella del capitalismo di Stato, inaugurato dall'Iri. Muovendo da parti opposte, il risultato è analogo, e non incide sulla burocratizzazione progressiva dell'esistenza, che si manifesta in entrambe le strutture. Infatti, la burocratizzazione rimane anche dove sono privati, sia i procedimenti, sia la proprietà, perché uno stesso assunto resta sullo sfondo: i privati debbono volere solo *per delega dell'universale*.

4. *L'occhio del Grande Fratello*

Assistenza e controllo sono le due azioni inseparabili della Provvidenza. Oppressi dallo Stato, siamo ridotti a chiedergli continuamente assistenza, e perciò, implicitamente, ad accettarne il controllo.

Questo circolo vizioso non si formerebbe, se ad alimentarlo non ci fosse il presupposto del carattere necessariamente pubblico anche dell'agire dei singoli in quanto tali. E' questo sovrapporsi dei piani, quello che produce una burocratizzazione al quadrato. E una breve ripresa di meditazioni fiscali ce ne darà la conferma.

Tutta l'attività privata ha una rilevanza economica, e quasi tutta produce ricchezza, o, come si dice, « valore aggiunto ». Questo valore va tenuto sotto controllo perché, accumulandosi, darebbe luogo a una potenza in mano ai privati. Il valore aggiunto, perciò, deve pagare un'*imposta*, l'Iva, che di per sé è un'imposta « reale », cioè sulla cosa prodotta, e non sulla persona che produce, ma che in ultima analisi, di là dalla funzione immediata di procurare un introito, ne ha un'altra, per il principio di pubblicità della azione *molto più fondamentale*: fornire un controllo. Un controllo su tutto ciò che si fa, in modo che l'attività privata non possa più nascondersi. In altri termini, l'imposizione reale sussiste in vista dell'imposizione personale, e questa è quella che si desidera, perché permette un controllo.

E', infatti, quasi impossibile — almeno in teoria — compiere un'azione privata senza cadere sotto il controllo dell'Iva. Questa dovrebbe colpire il valore aggiunto, mentre a volte non si riesce a capire in che cosa l'aggiunta consista: ma non importa. Il fiscalismo, in apparenza quantitativo, è in realtà qualitativo, e serve ad aumentare e a incrociare i controlli; affermando, così, che l'attività privata ha diritto di esistere *a patto* di presentarsi come pubblica.

Ciò dà luogo a una serie interminabile di adempimenti burocratici da parte dei privati, oltre che degli uffici statali. Per rifornire di mezzi lo Stato, basterebbero controlli assai più semplici: ma l'Iva ha una seconda e ben più vera funzione, che è di rendere pubblico ciò che fanno i cittadini. Appunto perciò il pregio dell'Iva non è tanto di essere elevata, quanto di essere « generale ». Non per nulla un suo antenato meno evoluto si chiamava « imposta *generale* sull'entrata ».

L'Iva è un *occhio* a cui, in teoria, non sfugge nulla. E, grazie alla capacità di memoria e di sintesi dei *computers*, che

nessun esercito di burocrati ben organizzati riuscirebbe a eguagliare, questo controllo teorico può divenire anche effettivo. Ogni atto della nostra vita si svolge sotto gli occhi di codesto controllore onnisciente, che Orwell previde, ancor prima che divenisse tecnicamente possibile, nell'immagine del Grande Fratello.

La ragione ufficiale del controllo è di stroncare l'evasione fiscale. Ma, se il controllo funzionasse, esso permetterebbe di stroncare qualsiasi tipo di evasione; anche, ad esempio, coniugale. Una moglie sarebbe in grado di conoscere i tradimenti del marito e viceversa, perché è impossibile che questi si svolgano senza che intervenga una qualche forma di valore aggiunto. Quel che più conta, però, è che sarebbe in grado di conoscere tutti i tradimenti anche un *tiranno*. Lo Stato deve saper tutto, rendersi conto di tutto e, quindi, chiedere conto di tutto, dato che tutto ciò che avviene, avviene per conto dell'universale.

Se, di fatto, si resta al di qua di questo ideale, è perché qualcosa sfugge: o celandosi, o evitando di esprimere il proprio valore in una cifra (sola realtà a cui sia sensibile il *computer*). Scambi e trasformazioni evitano di passare attraverso la moneta: io cavo un dente a te, tu scrivi una comparsa per me, dentista e avvocato non si scambiano le parcelle. Il mondo ridiviene qualitativo, con gioia degli *hippy*, dato che il *computer* è insensibile alla qualità, e ha bisogno di ridurre in numeri (di codice fiscale) anche le persone. La lotta sarà domani — se ancora ci sarà — tra questo mondo qualitativo e l'occhio del Grande Fratello.

5. *La corvée burocratica*

A controlli così smisurati l'attività degli uffici statali non basterebbe, quant'anche assorbisse l'intera popolazione: occorre la collaborazione dei privati, una collaborazione non abbastanza valutata. Di solito si ragiona come se il lavoro burocratico fosse svolto dai burocrati: ma la burocrazia è incombenza di tutti noi, e solo una percentuale, forse non la maggiore, del lavoro è svolta da burocrati pagati per questo.

Molte pratiche burocratiche richiedono la collaborazione di chi se ne avvantaggia, se non altro per riempire un modulo; altre richiedono la collaborazione anche di chi ne è danneggiato, salvo che per l'onore di essere tenuto presente dalla Provvidenza generale dello Stato. La denuncia dei redditi ne è il più tipico esempio. Preceduta da tutta una serie di denunce parziali, in cui il privato è tenuto a registrare tutto ciò che fa, a beneficio dell'occhio del Grande Fratello, essa rappresenta un riepilogo che gli uffici finanziari, se anche avessero effettivo accesso al *computer*, riuscirebbero a fare in un caso su mille. Occorre che, in aiuto degli uffici, vengano i singoli.

La denuncia nacque su modello anglosassone, e perciò avrebbe dovuto significare *fiducia*: si lasciava dire al contribuente quanto avesse guadagnato. La mentalità protestante, e in particolare anglosassone, infatti, muove (o muoveva) dalla presunzione che ognuno dica la verità. Solo se risulterà che la verità non è stata detta si penserà a sanzioni. In seguito, però, il significato della denuncia è divenuto un altro: non più « dite la verità per stabilire la fiducia », bensì « dite la verità *perché noi già la conosciamo* ».

Sembra una provocazione: se la verità è già nel *computer* perché chiederla una seconda volta? In realtà, la verità è nel *computer* solo potenzialmente: vi si trova a titolo di minaccia, ma di una minaccia che non si può, in un tempo ragionevole, tradurre in atto per tutti. Occorre, dunque, la nostra collaborazione. Alle nostre prestazioni burocratiche per conto dello Stato lungo l'arco dell'anno se ne aggiunge così un'altra, finale, che mette al lavoro milioni di privati, spesso assistiti da specialisti, per compiere ciò che gli uffici finanziari non saprebbero fare. Fino al momento, carico di simbolismo, della « *autotassazione* ».

C'è un periodo caratteristico della storia che, sia pure con ritardo, registra il passaggio dalla « denuncia Vanoni », come fiducia, alla *denuncia demistificata*, come minaccia: lo scoprì l'assessore alle imposte del comune di Venezia, quando si

prese la briga di confrontare le denunce di parecchi contribuenti nel 1973 e seguenti: trovò che molte passavano da poche centinaia di migliaia di lire a diecine di milioni. E' chiaro che quando le differenze sono di questa portata, sono solo in apparenza quantitative: in realtà quello che è cambiato è il *concetto* stesso di denuncia; e quello di « verità ».

Ci sarebbe da rallegrarsi che l'evasione fiscale diminuisca o finisca, se ciò non implicasse la pretesa di risolvere l'intera esistenza dei cittadini in quella dello Stato: da un lato con l'assorbimento dei redditi superiori ai livelli di sussistenza, dall'altro con l'assorbimento del *lavoro* stesso dei privati. Questi, oltre a produrre i redditi da assorbire, devono collaborare con gli uffici statali per assorbirli, ed è questa duplicità del compito, privato e pubblico insieme, quella che rende il peso burocratico insopportabile.

Le *corvée*, fin quando la rivoluzione francese non diffuse l'uso del servizio militare generale e obbligatorio, gravavano solo su classi particolarmente sfavorite, come i contadini: residuo di antiche servitù. E si chiamavano, oltre che « *corvée* », « angherie », « parangherie », ecc., con termini pittoreschi che avevano, ciascuno, un preciso significato. Oggi a quei nomi si è conservato solo un significato molto generico e, di conseguenza, non più delimitabile: il significato di servitù del privato rispetto al pubblico. Come, infatti, la ricchezza non si considera privata se non per delega, così l'attività della persona. Il « dominio eminente » dello Stato non è più solo sulle cose, ma anche sulle persone.

Ciò non è strano, se il privato cittadino non ha diritto di ergersi di fronte all'ente pubblico, ma solo di affermarsi come funzione di esso. Nessuna meraviglia che lo Stato, che del pubblico è il rappresentante, come ci può espropriare dei beni, così ci espropri della nostra attività.

6. *Scoraggiamento e irresponsabilità*

La *corvée* burocratica rappresenta una vera e propria imposta « personale », del tipo, però, del testatico, perché grava

all'incirca nella stessa misura su ognuno, indipendentemente dal reddito. Non c'è se non forse qualche zingaro o mendicante che possa esimersene. In compenso, quando il lavoro burocratico crescerebbe oltre misura, per una attività imprenditoriale vera e propria, lo si scarica su terzi, e si riesce a trasferirne anche il costo. Ne viene che il più grande capitalista non paga di più, sotto questo rispetto — anzi paga forse di meno — di un modesto prestatore d'opera, costretto a fare code negli uffici.

E' ben vero che, quanto più il lavoro imprenditoriale si trasforma in lavoro burocratico anziché produttivo, tanto meno i migliori saranno indotti a tentarlo. Gli impacci sono tanti che si rinuncia: si preferisce subire che organizzare. Forse questo è un errore: superato un certo gradino, sarebbe possibile farsi aiutare, e riservare ad attività più personali e interessanti le energie. Ma superare il gradino è duro; e, se si entra nella sfera dell'attenzione dell'autorità prima di essere sufficientemente grossi, si rimane schiacciati. L'imposizione burocratica ha, quindi, un effetto non meno deprimente sull'economia che l'imposizione fiscale: lo spirito di intrapresa ne rimane fiaccato.

Ma c'è un suo effetto anche peggiore: ne viene diminuito il senso di *responsabilità*. A che cosa serve, infatti, la burocratizzazione? Alla necessità, come si è visto, di rendere conto, di rispondere. E la vita sociale è tenuta insieme appunto dall'obbligo di rispondere di ciò che si fa. Ma rispondere *a chi*, e come? Questo è il punto. La burocratizzazione che abbiamo chiamata « di secondo grado » corrisponde a una responsabilità *generica* verso l'universale, che tende a sostituirsi a una responsabilità specifica verso persone ben determinate. Si ottempera, allora, alle formalità di legge, e tutto finisce lì. Formalizzandosi, il dovere si svuota, e dalla formalità si trae pretesto per sfuggire a responsabilità sostanziali.

Inoltre il peso stesso del carico autorizza a scaricarsene, come avviene con l'imposizione in denaro. Sebbene, quindi, il controllo burocratico fosse necessario, in origine, per rendere operante la responsabilità, il suo eccessivo formalizzarsi, e

soprattutto la sua tendenza a non risparmiare nessuna piega dell'attività dei singoli, ottiene un effetto contrario al desiderato.

Questa la ragione per cui, in certi aspetti della vita pubblica americana, si preferiva abolire i controlli: meglio il rischio di qualche infedeltà individuale che quello di una infedeltà sistematica. La tendenza generale, tuttavia, è l'opposta: crescono le formalità, diminuisce il senso di responsabilità individuale. Tema talmente importante, che converrà trattarlo a sé, in tutti i suoi aspetti.

CAPITOLO SETTIMO

LA PERDITA DELLA RESPONSABILITA'

1. *Nessuno è tenuto a ciò che non può*

Il timore che il singolo agisca per conto proprio, anziché per delega della volontà generale, porta a gravarlo di tali controlli, impedimenti, divieti, da rendergli impossibile fare ciò che *deve*, se non li aggira. Con ciò il singolo viene implicitamente invitato a scegliere una di queste due soluzioni: o aggirare gli obblighi che gli sono posti, o astenersi dal fare. Egli sceglie l'una o l'altra, a seconda che abbia un maggiore o minore interesse personale al fare; e così la speranza di indurlo ad agire « per motivi sociali » viene regolarmente frustrata.

In entrambi i casi, infatti, il singolo sfugge a una responsabilità: nel primo caso sfugge a una responsabilità formale, nel secondo a una sostanziale. Naturalmente, per la società sarebbe preferibile che sfuggisse alla prima: ma ciò non toglie che, in certi casi, la società lo persegua penalmente, o lo perseguiti, per averlo fatto: basta che qualcuno abbia interesse a nuocergli. E' dunque comprensibile che più spesso il singolo, se non ha interessi suoi, preferisca la seconda alternativa, di sfuggire alla responsabilità *sostanziale*, perché in questa alternativa è meno facilmente perseguibile.

Il caso più tipico dell'impossibilità di obbedire insieme a un obbligo formale e a un dovere sostanziale è quello dei magistrati, che, se applicassero rigorosamente le norme di pro-

cedura, bloccherebbero tutti o quasi i procedimenti. Di solito i magistrati accettano la responsabilità sostanziale, e non applicano rigorosamente le norme di procedura — o, meglio, ne tralasciano qualcuna — e i procedimenti continuano. Qualche volta accade, però, che per mettere in difficoltà l'amministrazione prendano a rispettare rigorosamente la procedura, cioè la legge, e tutto si ferma. Impossibile richiamarli all'ordine: in questo caso, sarebbe un disordine. Un magistrato non può essere obbligato ad agire contro la legge. Quindi l'amministrazione si trova di fronte a una sorta di antinomia pratica: quando riuscisse a far fare al magistrato ciò che egli deve sostanzialmente, appunto allora avrebbe facoltà di colpirlo, o, almeno, in assenza di dolo, di fare annullare gli atti viziati, e di addebitarne il costo al responsabile. Se, invece, il magistrato manca al suo dovere sostanziale, non può essere colpito. Ciò basta per autorizzarlo a sfuggire, ogni volta che lo voglia, alla sua responsabilità.

Ma il caso del magistrato non è che il più emblematico. La diffidenza verso il singolo, la presunzione che, se agisce quale singolo, faccia il male, induce a subordinare la sua azione a condizioni impossibili; con la differenza che il singolo non è protetto dalle leggi come il magistrato, sicché si potrà sempre incolparlo: se non agisce, per non aver agito, se agisce per non aver rispettato le norme. Ne viene che il singolo è incoraggiato piuttosto a non fare, che a fare con suo rischio e pericolo, perché il peccato di omissione è meno punibile, anche se non meno grave.

Altre volte il singolo, in particolare il funzionario, è tenuto ad agire *pro forma*. Ad esempio, gli uffici doganali incaricati di impedire l'esportazione di valuta in banconote sanno bene che, coi controlli che vengono normalmente operati ai posti di frontiera, c'è una probabilità su molte e molte migliaia di scoprire un contrabbandiere. Ma sanno anche che, attraverso un controllo serio, difficilmente passerebbe più di un'autovettura all'ora. Preferiscono allora affidarsi al caso, o a segnalazioni precise e, soprattutto, all'esistenza di mezzi molto più comodi per esportare valuta in quantità: eseguono un

controllo *pro forma*, che elude la responsabilità sostanziale. Così pure i vigili urbani: non potrebbero certo multare tutti coloro che superano del dieci per cento la velocità massima consentita: dunque non sono punibili se non lo fanno. Del pari gli insegnanti, se non svolgono i programmi: e come lo potrebbero? Né sono chiamati a rispondere i fornitori che non rispettano le scadenze: si sa bene che non lo possono, e guai se uno dovesse citarli ogni volta per questo. Così, a poco a poco, in tutti i campi ci si disabitua dal far fronte alle proprie responsabilità. Si cominciano col trascurare responsabilità risibili, e si finisce col trascurarne altre, sempre più gravi, di ordine strettamente penale. Perché, quando si è tutti colpevoli, è facile concludere che colpevole non è nessuno.

2. *Tutti colpevoli e nessuno*

La responsabilità più grave di tutte è quella del *legislatore*, che mette qualsiasi funzionario pubblico o privato, anzi, qualsiasi cittadino nell'impossibilità di agire senza commettere qualche reato. La *criminalizzazione* del singolo, che nel capitolo terzo sarà parsa a molti come una *boutade*, qui diviene, grazie a un'appropriata attività legislativa, un fatto incontestabile. *Noi commettiamo continuamente reati.* Il peccato originale di essere singoli, studiato al capitolo V in sede di teologia sociale, si traduce in una serie interminabile di peccati *attuali*.

Nei funzionari pubblici, incoraggiati a non fare, il reato più frequente sarà l'omissione di atti d'ufficio. Di questo si può accusarli a colpo sicuro. Come il marito cinese, rientrando in casa, picchiava la moglie senza saperne il perché (a saperlo bastando lei), così un cittadino può presentarsi a colpo sicuro a qualsiasi pubblico ufficiale e accusarlo di omissione di atti d'ufficio, senza sapere quali; e lo vedrà impallidire.

E' difficile, tuttavia, che anche con la miglior cattiva volontà un funzionario riesca ad omettere *tutti* gli atti che dovrebbe

compiere per il suo ufficio, ed ecco entrare in gioco la seconda ragione di colpevolezza: nell'esercizio degli altri, egli incorrerà in qualche reato diverso e, generalmente, più grave. Falso in atto pubblico, abuso di potere, peculato per distrazione sono tra i più frequenti.

Se un funzionario ha da far eseguire un lavoro indispensabile, dovrà spendere una certa somma: di solito *potrà* farlo, purché faccia risultare che l'ha spesa per tutt'altra ragione. Così facendo cade, ovviamente sotto un altro divieto, questa volta di ordine più generale, per il quale, del resto, è raro che qualcuno lo incolpi.

La necessità, per fare una cosa, di farne risultare un'altra è estremamente diffusa, e incombe su ogni genere di mansioni pubbliche e private, dalle più modeste alle più importanti. Non occorre dire che è una fonte di reati continui. A volte si falsa la natura dell'atto, a volte si alterano le cifre, spesso si dà per fatto ciò che non è mai avvenuto, o per risaputo ciò che non si sa affatto. Una volta attestai solennemente davanti al pretore che una certa signora era nata a New York, dieci anni e sei giorni prima che nascessi io stesso. Nessuno mi chiese come facessi a saperlo. La cosa più improbabile è che, se uno vuole rendere efficace un atto, possa attestarvi la verità. Ma chi è preposto a far rispettare la legge chiude un occhio, o perché riconosce la buona fede, o perché dispera di provare il contrario. Perciò, commette un reato a sua volta.

Qualche volta tuttavia accade che, o per ragioni personali o, più spesso, ideologiche, qualcuno reputi opportuno incriminare il singolo, o demonizzare un'intera categoria. In tal caso non gli mancheranno mai validi motivi per farlo, e argomenti legali per impiantare un processo. Nessuno, che non sia incosciente, presumerà di sfuggire alla condanna per non aver commesso il fatto: quando tutto vada bene, sarà assolto per mancanza di dolo. Frattanto, se un interesse ideologico è in gioco, una campagna di stampa avrà mosso contro il colpevole, o contro tutta la categoria a cui appartiene, l'opinione pubblica; e poiché l'opinione pubblica tende a mitridatizzarsi, per fare scandalo si rincara la dose.

Ma l'assuefazione allo scandalo e al sentirsi incriminati porta ad altri inconvenienti, assai gravi: primo fra tutti il mimetizzare, e quindi proteggere, i *veri* criminali. Un tempo andare sotto processo, anche uscendone assolti, era un disonore; oggi è una sorte così comune, che i più ne sono risparmiati solo per la mancanza di tempo e di organici che affligge la magistratura. A questo punto, essendo criminali tutti, i pochi criminali riconosciuti divengono degli sfortunati; e se, per di più, subiscono la condanna, dei martiri. A forza di fare un criminale bollato di ogni persona per bene, si fa una persona per bene di ogni criminale.

Le differenze si cancellano. E, a volte, si vogliono cancellare. E' una situazione che la maggior parte dei magistrati subisce controvoglia, cercando, quando lo può senza troppo rischio, di correggerla; ma per altri diviene un'occasione ineguagliabile per *cancellare le differenze*, mostrando che la pretesa « innocenza » delle persone per bene è un mito. La sola innocenza in cui possiamo sperare ci viene dall'annegarci nella società, dall'abbandonare i nostri voleri nelle braccia della Volontà generale.

3. *Amai Giacobbe e odiai Esaù*

L'effetto devastante dell'ansia di cancellare le differenze si compone con quello di una vecchia teoria, o, meglio, complesso di teorie eterogenee, secondo cui l'uomo non è responsabile per sua stessa natura: o perché uomo-macchina, come in La Mettrie, o perché uomo-delinquente, come in Lombroso (per colpa dell'eredità biologica), o perché uomo-vittima: vittima di una società ingiusta e crudele.

Le teorie dell'irresponsabilità, antichissime, furono rispolverate a partire dal Settecento, ma per molto tempo non fecero danno perché non riuscirono a collegarsi stabilmente con la mistica giacobina e rivoluzionaria. Nelle prime due forme accennate la teoria ebbe, anzi, il vantaggio di non essere presa assolutamente sul serio dalla pratica, e, quindi, di poter-

si imporre senza inconvenienti, grazie a una schizofrenia protettiva. Infatti, anche chi giudicava il delinquente irresponsabile, lo sottoponeva a robuste condanne.

Sopraggiunta, però, la teoria sociale, questo gioco non servì più. Qualcuno cominciò a pretendere che se ne traessero le conseguenze, qualcun altro non osò ribellarsi a ciò a cui, pure, non credeva, e la giustizia penale dovette rassegnarsi — e si sta rassegnando — alla parte assegnatale, di mera finzione. La condanna continua ad essere pronunziata contro *individui*, perché non si sa come fare altrimenti, ma col sottinteso che, propriamente, si rivolge alla *società*. Logico, perciò, che l'individuo non la sconti, ma sia liberato, in modo che la faccia scontare, appunto, alla società.

Come disse una volta un magistrato di Cassazione (ma è noto che i magistrati di Cassazione sono, per lo più, cattivi), « La Corte, riconosciuto l'imputato colpevole di tutti i reati ascrittigli, lo condanna all'ergastolo e ne ordina, pertanto, l'immediata scarcerazione ». E' vero che solo un'infima minoranza di magistrati tende a scarcerare per inclinazione: ma una percentuale via via più forte la segue trascinata dall'ambiente e dalla paura. Le omissioni di atti d'ufficio, di fronte a reati gravissimi di violenza, divengono la prassi (o la non prassi) quotidiana delle Procure della Repubblica.

Frattanto, l'attenzione dei pretori si scarica sui crimini del calcio-mercato.

La maggioranza resiste, ma senza sufficiente convinzione, perché una serie infinita di persone autorevoli ha detto che il singolo non è responsabile. E' vero che, in questo caso, non sarebbe responsabile neppure dei crimini orrendi del calcio-mercato: ma qui la situazione è diversa. Al di là di quei crimini, infatti, non si vuole colpire *lui* — il dirigente che compera centrattacchi senza rivolgersi all'ufficio di collocamento — bensì un modello sbagliato di società.

Ecco dunque che persone autorevoli, di per sé non pericolose, quali i teorici della non-responsabilità, lo divengono quando le loro idee, incontrandosi con un movimento storico, divengono idee-forza. La « non responsabilità » è divenuta una

idea-forza nel momento in cui la mistica rivoluzionaria ha reso il giacobinismo irresistibile.

Effettivamente, se fosse vero ciò che afferma il giacobinismo, che solo per un abuso al singolo si attribuisce la facoltà di agire, sarebbe anche vero che solo per una mistificazione si potrà attribuirgliene la responsabilità. La sua responsabilità, insomma, starebbe nel suo proporsi come agente singolo, ma non in ciò che, in questa veste, egli *crede* di fare. E la condanna non si rivolgerà più a lui come responsabile individuale, ma a lui come *segno* di una pretesa illegittima, che in lui si manifesta oggettivamente (ad esempio, per la sua appartenenza a una determinata classe sociale).

Questo spiega esattamente la situazione in cui i cittadini si trovano, oggi, di fronte alla legge penale. Discriminazioni apparentemente inspiegabili, per cui gli operatori del calcio-mercato ricevono comunicazioni giudiziarie e gli autori di violenze fisiche non vengono neppure disturbati, trovano una spiegazione evidente: quelli sono i simboli di una società corrotta, questi ne sono le vittime.

Ancora una volta, il giacobinismo storico era più coerente. Esso non conosceva altra condanna che la pena di morte, a cui, al tempo stesso, era fortemente avverso. Ma non condannava il singolo come responsabile di un atto, di un crimine: colpiva, attraverso l'individuo, una classe sociale, l'aristocrazia non rivoluzionaria; cioè appunto quella che pretenderebbe di rendere l'individuo responsabile.

Dal giacobinismo deriva dunque la fanciulla della buona società di una vignetta della « Fiera letteraria » che dichiara: « I' sostenitori della pena di morte, li farei impiccare tutti ad un lampione ». Era, salvo il diverso strumento, esattamente ciò che faceva Robespierre, nemico della pena di morte.

Ma, con buona pace delle fanciulle, non può essere la *legge* quella che impicca gli individualisti solo perché tali, bensì l'assenza di legge. Infatti, in favore dell'assenza di legge si battono oggi, anche armate, forze cospicue, contro le quali i molti magistrati di diverso parere, incalzati da minacce e,

soprattutto, non sostenuti abbastanza dalla pubblica opinione ufficiale, resistono a stento.

Siamo, palesemente, in presenza di due spinte convergenti: la *predestinazione calvinistica di tutti al male*, e la salvezza di tutti, attraverso il fuoco dell'*apocatàstasi*. La prima dice che « siamo tutti criminali », e che solo per una benevola (anche se, a volte, necessaria) concessione dello Stato qualcuno di noi non è condannato. La seconda ci dice che « nessuno può essere detto colpevole » — perché siamo tutti irresponsabili — e che la sola nostra colpa è credere di esserlo, affermando la nostra illusiva e individualistica volontà.

In pratica, i due movimenti si congiungono attraverso un terzo; la tendenza all'omissione di atti d'ufficio. Infatti il pubblico ministero, che *potrebbe* incriminare chiunque, secondo giustizia (predestinazione calvinistica), si astiene dal farlo, per misericordia, *salvo che per qualcuno*. Il quale, peraltro, non potrà chiedergli ragione di questa discriminazione più di quanto un vaso, secondo San Paolo, possa chiedere al vasaio ragione per essere stato destinato all'ignominia anziché all'onore. Caduto nelle mani di chi vuole rigenerare l'umanità col fuoco (apocatàstasi), il pubblico ministero interpreta in modo nuovo la discrezionalità calvinistica della grazia divina: colpisce i reati formali, e si astiene dall'incriminare per reati di violenza e di sangue. Dall'incriminare coloro che collaborano, appunto, a rigenerare l'umanità col fuoco.

Quello che i teologi chiamavano l'« abisso insondabile della predestinazione » (« amai Giacobbe, odiai Esaù ») si è trasferito nelle procure della repubblica, dove il mistero della distinzione tra reprobi ed eletti durerà fino al giudizio finale. Criminalizzazione universale e irresponsabilità generalizzata: due facce di una stessa negazione dell'individuo.

4. *Irresponsabili verso la Provvidenza*

La deresponsabilizzazione del crimine è la catastrofe più grave che possa colpire uno Stato dal momento che la necessità di far valere il diritto penale è la ragione principale perché uno Stato esista. Non mi fermerò a lungo su questo punto, avendone già trattato in un volume a sé.[10] Ma intorno a questo nucleo di rovina si diffonde una più *generica* perdita di senso della responsabilità, a lungo andare devastante anch'essa.

Perché dico « senso » di responsabilità? Perché qui si tratta di un atteggiamento *morale*, più che di una responsabilità giuridica. Quest'ultima, ingigantitasi formalisticamente sulla carta in conseguenza di una sempre più minuta e opprimente legislazione, si svuota nella realtà, per l'impossibilità di farsi rispettare e di chiamare i trasgressori a render conto: salvo che li si voglia singolarmente ed espressamente colpire. Il senso di responsabilità va oltre: è un'angustia che colpisce chi vien meno ai suoi doveri, indipendentemente dalla sanzione giuridica che possa derivargliene. Ora, il senso di responsabilità si attenua in proporzione a tre motivi: *a*) quanto più forti sono le difficoltà oggettive di compiere il proprio dovere; *b*) quanto più si è isolati nel tentare di farlo; *c*) quanto più truculente e, al tempo stesso, vane sono le minacce di un *redde rationem*. L'eccesso delle pretese genera indifferenza.

Anche in sede fiscale, ad esempio, vediamo che, se uno Stato non pretende dal contribuente se non ciò di cui ha bisogno per adempiere decorosamente alle sue funzioni, è difficile che non lo ottenga. Ipotesi, mi si dirà, impossibile: ma non è vero. L'impero austro-ungarico si avvicinava a un tale ideale. E, forse, anche per questo dava quella strana impressione di *irrealtà*, che Musil rileva. Ora, quasi tutti i cittadini dell'impero austro-ungarico, compresi quelli di stirpe italiana, denunciavano fedelmente i propri redditi; e qualcuno trovava ciò così naturale da continuare a farlo per un anno o due, anche dopo l'annessione delle terre redente all'Italia. Nell'Inghilterra di Pitt, le cose non stavano diversamente. E ancora al tempo della mia infanzia un ebreo diceva che i soldi che estraeva di tasca più volentieri erano

quelli destinati alle imposte, perché aveva l'impressione di versarli a se medesimo.

Non inseguiamo, però, immagini sciroppose, sulla scorta di qualche esempio: diciamo piuttosto che è *ragionevole* che il privato preferisca la buona armonia con il fisco alla guerra, perché la pace gli costa meno, di denaro e di grattacapi.

C'è, dunque, un senso di responsabilità verso lo Stato, sempre che imprese folli non lo spingano a esazioni esorbitanti. Ma, oggi, non sono più singole imprese folli, quelle che provocano il fiscalismo: lo Stato non edifica più Versailles, né conduce le guerre di Luigi XIV. Fa di ben peggio: assume la maschera della Provvidenza. E appunto perciò gli uomini, che hanno perduto la fede, non hanno più alcun senso di responsabilità verso di esso. Privare di mezzi la provvidenza non fa loro né caldo né freddo, essendo compito, appunto, della Provvidenza trarsi d'impaccio da sé. Gli uomini chiedono, ma, se possono non dare, non sentono rimorso.

Questo senso di irresponsabilità fiscale diviene ben più grave quando si estende al campo amministrativo e penale. I singoli non sentono più rimorso neppure di rubare, da quando rubare allo Stato è divenuto rubare alla Provvidenza: che non sarà certo spiantata da un povero ladroncello. Non dare, rubare, sprecare divengono prassi comune, in chi non sente più il senso di responsabilità verso lo Stato: e questo avviene quando lo Stato cessa di essere una autentica *res publica*, per divenire il Tutto. Spinoza ce lo ha insegnato: non c'è ragione di conservare complessi di colpa verso il Tutto; e neppure verso i singoli elementi che ne fanno parte.

5. Al servizio del Tutto, non del cliente

Il tutto non si sfascia solo perché i singoli non sentono responsabilità verso di lui: si sfascia anche perché la sentono sempre meno l'uno rispetto all'altro. La loro stessa attività privata si colloca sullo sfondo di una onnicomprensiva attività pubblica che, a poco a poco, diviene prevalente e la

assorbe: di conseguenza, l'immagine del rapporto privato svanisce, e con essa il senso di responsabilità del singolo verso il singolo.

Ad esempio, se il rapporto tra locatore e inquilino è regolato per legge, anziché per contratto, è naturale cercare di volgere la legge il più possibile a proprio favore, anche violando la giustizia e calpestando i contratti. Quel *dolus bonus* che, prima, si sviluppava in fase di contrattazione, ora che una contrattazione legittima non c'è più si sposta sull'interpretazione della legge. Non ci si sente più responsabili della parola data verso la controparte, ma della propria fedeltà al Tutto; quindi, per quel che si è detto, non ci si sente più responsabili affatto.

E così in ogni caso. L'insegnante, già costretto a un carico di lavoro burocratico senza senso, e sottoposto a una radicale diffidenza, non sente più la sua responsabilità *reale*, che sarebbe verso l'allievo: sente una responsabilità fittizia e generica verso lo Stato e l'« universale », quindi non ne sente nessuna. Il fornitore di beni e di servizi non si sente responsabile verso un cliente, che non è più cliente, se non è lui a pagare.

Questo dovrebbe farci capire l'impossibilità di un professionista, di un medico, di un avvocato, pagati dallo Stato, cioè di un professionista senza responsabilità. Nonostante ogni correttezza personale, essi non riuscirebbero a conservare lo stesso rapporto verso l'assistito. Il rapporto di fondo, verso lo Stato, fa premio sul rapporto di primo piano, salvo che intervengano (come per fortuna accade di frequente) altri tipi di legame personale, tra professionista e pseudocliente.

Anche fuori di questi esempi professionali la personalità e responsabilità dei rapporti subisce gli effetti negativi di una burocratizzazione progressiva e assorbente, che non lascia spazio per altro. In essa si manifesta il carattere pubblico dell'attività, che, cessando di essere privata, si pretende divenga « sociale », mentre in realtà diviene soltanto impersonale, svogliata, inefficiente.

Il culmine si tocca, è ovvio, nei rapporti tra fornitori e utenti negli Stati socialisti, dove quella, sia pur interessata, premura che il fornitore mostra verso il cliente si perde. Ma sommamente caratteristico è il progresso che, su questa strada, si va facendo anche nei *nostri* Stati: lo scrupolo, la cortesia, la correttezza divengono sempre più rari, anche verso il cliente privato.

Eppure se uno può scegliere il fornitore di servizi, sembrerebbe che la concorrenza debba impedire tale fenomeno: tanto più che, se la ditta è troppo grande perché l'imprenditore conservi un contatto diretto con il cliente, si rimedierà con incentivi, provvigioni, interessenze, per cui il funzionario, che tratta personalmente col cliente, avrà interesse a servirlo come se l'imprenditore fosse lui. Eppure questi meccanismi, lo si sarà notato, giocano sempre meno. Come si spiega? Si spiega perché la fornitura è sentita sempre meno come un servizio reso al cliente *singolo*, anche quando la paga, e sempre più come un *servizio reso alla collettività*: al pubblico in generale, che si avvicina al Pubblico con la maiuscola, dello Stato.

Di qui il diffondersi della convinzione — palese nel comportamento di molti camerieri, commessi, funzionari — che sia più *dignitoso* servire il pubblico sgarbatamente che con cortesia. A prima vista non si vede perché dovrebbe essere più dignitoso offrire di sé un'immagine degradata e scorretta: ma si giunge a capirlo se si bada a ciò che quell'atteggiamento significa. Il comportamento, prima distaccato, poi, per una spontanea enfasi, indifferente e, finalmente, villano vuol segnalare che quello che si sta servendo *non è il singolo, ma il Tutto*: la socialità, il bene pubblico, la Volontà generale; esattamente come se si trattasse di una funzione pubblica, e non privata. E, dato che il senso di responsabilità verso il Tutto, in realtà, non esiste, una volta affermato in quel modo che chi si sta servendo è il Tutto, non ci si preoccupa poi più che tanto che anche il Tutto, in quel modo, sia servito male.

6. *Divieto di incoraggiare il lavoro*

La teoria che il privato è il male porta a concludere, coscientemente o no, che servire il privato è servire il male. Sarà dunque più decoroso servirlo *male*, per mostrare che non è lui quello che si sta servendo. Così la nostra situazione si avvicina a quella dei regimi socialisti, dove la molla a servire l'utente (di « cliente », infatti, si può sempre meno parlare) non è l'interesse privato, bensì la socialità. E poiché questa molla per lo più non agisce, occorre la presenza di un *controllo* e la minaccia di una sanzione per farla sentire.

I regimi socialisti non riescono a risolvere questo problema. La rete dei controlli e il meccanismo delle sanzioni, per risolverlo, dovrebbe svilupparsi oltre ogni eseguibilità pratica. Ma, a loro volta, i nostri regimi lo risolvono ancor peggio, perché sono sempre meno adatti ad applicare controlli e sanzioni. Non solo l'impresa privata, ma anche la pubblica ha mezzi sempre più deboli per costringere il dipendente a servire bene il cliente, e quindi lei stessa. Manca la possibilità di sanzioni e di incentivi.

Se i molti impiegati agli sportelli della biglietteria di una grande stazione vendessero a proprio beneficio i biglietti, ciascuno avrebbe interesse a sbrigare in fretta il cliente: poiché non è così, è ovvio che ciascuno abbia interesse a dirottare sui colleghi il massimo numero di utenti possibile. Per rimediare a ciò non ci sono che due vie: o offrire a ciascun impiegato una percentuale sul denaro che incassa, o controllarne la attività, punendolo se batte la fiacca. Entrambe queste vie sono fortemente riprovate tra noi, e sempre meno applicabili. Un regime socialista, in teoria, non ne avrebbe neppur bisogno: gli impiegati dovrebbero prodigarsi per la costruzione del socialismo. Ma poiché, in pratica, la teoria non funziona, appunto nei regimi socialisti si tende ad applicare con vigore almeno il secondo rimedio (sebbene anche là, ormai, con difficoltà): la coercizione. Nei nostri, al contrario, l'apparato coercitivo manca, o è paralizzato; per di più anche il primo rimedio (l'incentivo) viene sempre più aspra-

mente combattuto, come un espediente di sfruttamento. Ed essendo la socialità, tra noi, una spinta ancor più debole che nei regimi socialisti — o perché l'impresa sia privata, o perché lo stesso Stato è rimasto uno « strumento capitalistico » — nessuna ragione sembra rimanere per indurre un funzionario a compiere la propria funzione.

Mi si risponderà che non è così: che perfino a Roma è quasi sempre possibile, sia pure con lunghe attese, acquistare un biglietto delle ferrovie, farsi dare una carta di imbarco in aeroporto, ecc. Ebbene, rispondo che non è così solo nella misura in cui, perfino a Roma, rimane un certo senso di responsabilità nel singolo: lievissimo verso il Tutto, leggermente più forte verso l'altro singolo, che sta aspettando. Questo sentimento spinge verso un rapporto personale. Ma ad esso si oppone una contropinta sempre più forte, perché la pressione sociale fa di tutto per far capire al funzionario che, quando sia sollecito, cade necessariamente sotto una di queste cinque categorie: *a*) leccapiedi verso il cliente; *b*) violino verso la ditta; *c*) agente provocatore rispetto ai colleghi; *d*) cittadino troppo condizionato dallo Stato delle multinazionali; *e*) fesso.

7. *Non dev'esserci responsabilità privata*

La responsabilità privata, apparentemente, interessa solo i privati. In realtà è una condizione *sine qua non* perché esistano in generale Stati ad economia privata. Quando questi permettono che il senso di responsabilità sia corrotto da una concezione secondo cui la volontà individuale, come tale, non ha ragione di esistere, essi assorbono una filosofia nemica della loro esistenza.

Questo è precisamente ciò che si constata nel loro comportamento attuale. Gli Stati non solo permettono, ma incoraggiano ogni genere di provvedimento tendente a deprimere il senso di responsabilità e a impedire che i soggetti siano effettivamente chiamati a rispondere di ciò che fanno. Ciò si

maschera spesso come protezione del singolo: ma è un mascheramento davvero molto sottile.

Una televisione a circuito chiuso, in un grande magazzino, potrebbe indurre le commesse a lavorare solertemente: questo, per le ragioni su esposte, è giudicato un male. Occorre perciò vietare l'installazione di un tale apparecchio, *anche se il suo fine è solo di evitare i furti*. Attraverso quell'apparecchio, una proprietà schiavistica potrebbe scatenare una gara tale tra le commesse, da mettere in pericolo il loro equilibrio psicofisico. E ciò potrebbe avvenire, indifferentemente, mediante uno di questi due mezzi: licenziamento progressivo delle meno sollecite (ammesso che ve ne siano in soprannumero, o se ne trovino di migliori); oppure premi in denaro, in carriera, in favori per le più solerti. Il primo strumento di pressione dovrebbe già essere escluso per ragioni legali, ma non si sa mai; il secondo dovrà essere impedito a sua volta, perché, se una piccola percentuale degli utili della ditta, in tal modo, andrebbe alle commesse (ma solo alle migliori), il loro benessere e la loro dignità ne risentirebbero.

L'aberrazione di questo modo di vedere è tale, che uno che venisse da un altro mondo potrebbe credere che io lo presenti solo per paradosso. Eppure il divieto di installare la televisione a circuito chiuso nei grandi magazzini (o nei depositi di bagagli negli aeroporti) sussiste, ed è un fatto contro il quale si è rotto le corna anche il tentativo di eliminare i furti. Restino i furti, ma resti il divieto.

Per spiegare la cosa, gli osservatori che osino parlarne adducono la forza strabiliante dei sindacati. Ma questa spiegazione è semplicistica e falsante. Si omette di spiegare su che cosa si fondi la forza strabiliante dei sindacati. Il sindacato, secondo le teorie privatistiche, proteggerebbe gli interessi dei lavoratori. Ora, se fosse veramente *forte*, non dovrebbe temere per nulla che, grazie alla televisione a circuito chiuso, uno scaricatore rischi il licenziamento solo perché non si massacra a scaricare bagagli. Questo controllo lo si fa molto più facilmente, almeno per gruppi, contando il numero dei bagagli che arrivano in un certo tempo, e dividendolo per il

numero degli addetti. E la constatazione la fanno, negli aeroporti, anche i viaggiatori: nonostante i mezzi meccanici, i bagagli arrivano col contagocce. Ma non risulta affatto che questo provochi provvedimenti. Dunque, non soltanto, vietando la televisione, i sindacati, anziché proteggere i lavoratori, proteggono gli oziosi; e non soltanto, per proteggere gli oziosi, proteggono per soprammercato anche i ladri; ma fanno tutto ciò *inutilmente*, visto che gli oziosi non avrebbero nulla da temere in ogni caso.

In realtà, bisogna guardarsi dal demonizzare anche i sindacati e, quindi, dal sottovalutare la ragione che essi adducono: che il controllo sarebbe contrario alla dignità del lavoratore. A tutta prima ciò sembra assurdo. Assurdo in primo luogo, che la dignità del lavoratore sia lesa se il datore di lavoro lo guarda lavorare, e lo premia se lavora bene, lo licenzia se lavora male. Assurdo, poi, che la lesione sia accettabile finché il datore di lavoro ha uno o due dipendenti, e può sorvegliarli a vista, divenga offensiva se ne ha parecchi, e li può sorvegliare solo con apparecchi o per interposta persona. Ma l'assurdità dilegua se si considera che cosa vuol dire « contrario alla dignità del lavoratore »: vuol dire che quel mezzo per far lavorare *non corrisponde al concetto che si ha del rapporto di lavoro*. Se il rapporto di lavoro legasse il prestatore d'opera a chi lo impiega, il mezzo sarebbe accettabile: ma appunto *questo* non si accetta. Il lavoratore *non deve rispondere a chi lo impiega*, affinché divenga evidente che, in realtà, non si tratta di un rapporto privato. Il carattere privato del rapporto va respinto, quindi si vieta di far valere quel tipo di responsabilità.

8. *Né sanzioni pubbliche, né private*

Se, così, tutto si spiega, ciò non toglie che si spieghi con un istinto di morte. E' compito dell'imprenditore organizzare tecnicamente ed economicamente il lavoro: e, se coloro

che collaborano con lui non rispondono a lui di ciò che fanno, il suo compito diviene impossibile.

In un'impresa privata la responsabilità dovrebbe essere, anzitutto, verso il privato. E se ha una sua responsabilità, l'imprenditore dovrebbe disporre di qualche tipo di sanzione, positiva o negativa (premi o multe, promozioni o licenziamenti, ecc.), per *differenziare* chi lavora bene da chi lavora male, o non lavora. Questa differenziazione è oggi impedita con tutti i mezzi, e ormai ne sappiamo il perché: lasciare un qualsiasi tipo di sanzione in mano al privato significherebbe riconoscere che l'iniziativa è sua.

Non lasciargliela, però, significa togliergli i mezzi per agire quale privato, senza dargliene altri. Mentre, infatti, si afferma che la stessa attività privata ha una funzione pubblica, non si concedono al privato sanzioni analoghe a quelle che, in teoria, potrebbe usare il potere pubblico (e che usa, ad esempio, nei paesi socialisti). Semmai, ciò che si tende a fare è ridurre anche il superiore di diritto pubblico all'impotenza di un organizzatore privato: prima nelle imprese pubbliche a tipo di conduzione privata, poi negli uffici veri e propri, infine nella polizia e nell'esercito, che vengono smilitarizzati. Ora, se è certo che il dipendente privato non deve avere una responsabilità di tipo pubblico (come ha quando è precettato e militarizzato), è anche vero che ciò ha un senso a patto che conservi una responsabilità di tipo privato; che possa, dunque, essere chiamato a rispondere del suo comportamento in sede disciplinare e civile. Quando ciò divenga impossibile, cessa di essere possibile qualsiasi organizzazione della produzione.

E questo è, precisamente, ciò che vogliono le forze che spingono in quella direzione: rendere impossibile l'organizzazione privata della produzione. In tal modo diverrà necessario passare a un altro tipo di organizzazione, sotto la mano pubblica. Allora, ma allora soltanto, al funzionario imprenditore saranno ridati i mezzi per obbligare i dipendenti a rispondere del loro comportamento: anche *manu militari*.

Questo è un modo di ragionare. Ciò che, per contro, non è

assolutamente pensabile, è che accetti questa logica, non chi vuole distruggere il sistema per sostituirgliene un'altro, ma chi vuole *conservarlo*. Costui accetta la logica di un sistema opposto, e si rifiuta di trarne le conseguenze. Rinuncia a organizzare la produzione con incentivi e sanzioni di tipo privato, senza ottenere per questo di usare sanzioni di tipo pubblico. Non può incoraggiare con premi chi lavora bene, ma non per questo lo stimola col miraggio della costruzione del socialismo; non può licenziare chi non lavora, ma tanto meno può minacciarlo di deportazione. Egli accetta la logica di chi lo vuole distruggere — rinunciando a far valere il diritto privato —, senza per questo divenire rappresentante di un potere pubblico. La sola cosa che il « potere » possa ancora sanzionare, in questo modo, è la propria morte.

9. *La malattia protegge*

Eppure la morte, di solito, non avviene. Il sistema capitalistico non viene sostituito del tutto, ma si trasforma, accogliendo « istanze » che gli sono nemiche. Nella nostra metafora, si « ammala di cancro ». E, alimentando il cancro, vive.

Contro questa affermazione si può muovere una facile obiezione: tu pretendi di ridurre le cose a coerenza logica, come se la realtà non fosse sempre incoerente. Che sia logico ciò che tu dici, non dimostra nulla, e non serve a nulla rispetto alla realtà. Rispondo: la realtà può benissimo esser reale ed avere un cancro maligno; ma ciò che non si può ammettere è che si pensi, *pertanto*, che viva nel migliore dei modi. Se ciò che desiderano i nemici del sistema, per distruggerlo (lo abbiamo visto a proposito delle « forti imposte progressive » di Marx), viene introdotto nel sistema, e tuttavia il sistema non ne viene distrutto, una ragione ci sarà, e conviene indagarla: ma questo non significa che i nemici del sistema siano dei puri idioti, e che il veleno che gli propinano sia una medicina.

Come mai da un capitalismo malato non si è *già* caduti nel collettivismo? E' chiaro: non basta corrompere il primo per

ottenere il secondo. La stessa malattia, in certi casi, serve di protezione, senza per questo essere buona salute.

Può darsi che l'azienda sia troppo marcia perché un nuovo padrone acconsenta a rilevarla. Che cosa avviene, infatti? Si distrugge la rete delle responsabilità private; poi anche la rete delle responsabilità pubbliche; si incoraggiano i dipendenti pubblici, non meno dei privati, a non rispondere del loro comportamento, quindi a non lavorare, e a non far lavorare i dipendenti; si obbliga a transigere sulle mancanze, si scoraggia ogni iniziativa. Chi lavora meglio non deve essere premiato, chi non lavora non deve essere licenziato; e l'azienda, se è in perdita, non deve fallire. Questo, si dice, è la socialità. Tutt'a un tratto, cambiato il vertice e sostituito qualche simbolo, tutto dovrebbe mutare. Si dovrebbe passare a una socialità diversa, in cui tutti rispondono al Tutto, inquadrati militarmente, i fannulloni sono deportati, i sabotatori sono fucilati, gli incapaci destituiti, gli inutili riciclati. E chi fa tutto questo, con quali strutture, con quale spirito, disciolte quelle e dissipato questo?

E' vero: tutto si è rovesciato. Ciò che prima faceva capo al profitto capitalistico, ora fa capo alla costruzione del socialismo; gli individui, prima isolati egoisticamente, ora si pretende che siano solidali; ciò che prima era ascritto a merito, ora diviene colpa, e viceversa, « *Fair is foul and foul is fair* ». Un fattore ha cambiato di segno, deve cambiare di segno l'intero prodotto: ciascuno, chiamato a collaborare dove prima era esortato a sabotare, dovrebbe capirlo. Ma la comprensione teorica, per quanto fondata su belle immagini e stringenti argomentazioni, difficilmente si traduce in comprensione *pratica*.

Ora, chi vuol cambiare il sistema, se non è un visionario, ma un « filosofo della prassi », lo sa: si rende ben conto che il mondo « non cammina sulla testa, ma sui piedi ». E per questo appare così esitante. Quand'anche possa dare quel colpo di bacchetta magica che gli metterebbe il potere a disposizione, ne rifugge. Sa che la cosa più probabile è che si passi da un sistema capitalistico ammalato di cancro a uno socialista *anche esso malato di cancro*, e non a uno sano.

Si continuerebbe, allora, a rimanere in sospeso tra i due ideali, il cattivo e il buono, con lo svantaggio che, ora, anche quello che si pretendeva buono si mostrerebbe cattivo. Per questo, qualche volta, il socialista preferisce che rimanga il sistema cattivo, col cancro dentro — cioè con una logica instillatagli dal sistema « buono » —, piuttosto che il sistema « buono » corra il rischio di subentrare.

Servendosi dell'organismo che attacca, il cancro rimane restio ad ucciderlo: sa che ciò sarebbe anche la *sua* fine, e non la palingenesi in un organismo diverso.

10. *Delusione al risveglio*

Perciò la realtà è incoerente. Nessuno ha interesse a trarre le conseguenze, quando le conseguenze sono la morte.

Si conserva la situazione di prima, solo un po' peggiorata; e il capitalismo ne esce trionfante. Fa constatare a tutti che è sopravvissuto, perché ha saputo trasformarsi: è divenuto « neocapitalismo ». Il nuovo sistema è solo quello di prima, alquanto peggiorato, ma non vuol dir nulla: anzi, la miglior prova della sua bontà è che *perdura*, nonostante che peggiori. Riesce ad accogliere in sé il proprio contrario, senza soccombere. Tutti sono capaci di vivere finché sono sani: il miracolo del capitalismo è che sopravviva anche ammalato di cancro.

Il sistema opposto, a sua volta, fa le sue concessioni. Rinuncia alla palingenesi, o, meglio, la rinvia a data da destinarsi. Non dice più di voler sostituire d'un colpo un sistema con l'altro, non promette più la coerenza. Si presenta, anzi, come *la massima garanzia di incoerenza*, perché l'incoerenza è la vita. « Conservatore-rivoluzionario » diviene il motto di Berlinguer. Il suo associarsi alla conduzione si limiterà, almeno in un primo tempo, a far tornare alquanto *indietro* il vecchio sistema, liberandolo dagli inconvenienti, perfino eccessivi, che il « neocapitalismo » vi aveva introdotto.

Così, senza togliere all'impresa il suo carattere privato, il

neocomunismo le offrirà un maggior sostegno pubblico: sia per la forza ridata al governo, sia per l'entusiasmo comunicato alle masse dalla certezza di lavorare (sebbene *molto* alla lunga) « per la costruzione del socialismo ».

Nasce lo storico compromesso. Il comunismo, rinunziando a una vita propria, e perciò rischiosa, sopravvive in forma di cancro nella vita altrui; e cerca, a tal fine, di ridare ossigeno all'organismo di cui sfrutta le energie. Finché c'è cancro c'è speranza: nessuno ha mai visto un ammalato di cancro che non fosse in vita.

Senonché anche il signor di La Palice prima di morire era ancora in vita, e ciò non toglie che sia morto. Non accadrà lo stesso al compromesso storico? Il pericolo è che il comunismo *divenga coerente*, suo malgrado. Può darsi che per raddrizzare la barca sia costretto, più presto del voluto, a guidarla nella propria direzione, assumendo le proprie responsabilità, cioè passando al nuovo sistema, al « socialismo reale ». Non riuscendo più, quand'anche lo volesse, a far lavorare per interesse — avendo fatto abolire ogni incentivo all'impegno —, e non riuscendo neppure a far lavorare per entusiasmo masse ormai scettiche — perché non disposte a credere che la socialità oscilli di continuo tra il dovere di non lavorare e il dovere di lavorare, a seconda della formula di governo — può darsi che non gli rimanga altra soluzione che quella, già sperimentata, di far lavorare col terrore.

E anche questa soluzione può essere più difficile di un tempo. Occorrerebbe ricostruire le strutture distrutte, e non sempre c'è un Lenin che lo sappia fare. Senza di che nel nuovo sistema continuerà il cancro, sebbene col segno cambiato; e al nuovo potere non basterà un cambiamento di segno, per compensarlo delle energie che non trae più dal vecchio.

La stessa direzione comunista, a un certo punto, si avvede che l'espediente di rendersi padrona del vecchio sistema, al fine di spremerne le energie proteggendolo, forse non è così brillante come sembrava. La mancanza di coerenza non basta

sempre a garantire il successo; e la direzione comunista fa marcia indietro. Per la stessa ragione conviene richiamare alla propria logica anche l'altra parte; per quanto — bisogna riconoscerlo — la logica sia scomoda.

11. *A chi rispondere?*

Torniamo indietro, da un domani ipotetico all'oggi, alla situazione di irresponsabilità generalizzata.

Il rifiuto del concetto di responsabilità individuale porta a trasferire le decisioni effettive a chi è *irresponsabile*. L'organo formalmente e istituzionalmente tenuto a prendere una decisione non può più prenderla; qualcun altro la prende al suo posto; ma, di fronte alla legge, è irresponsabile. Né l'uno né l'altro, perciò, può essere chiamato a rispondere: il primo perché, di fatto, non poteva far valere la propria volontà, e *ad impossibilia nemo tenetur*; il secondo perché la responsabilità non grava su di lui, per legge.

Ad esempio, il governo è responsabile verso il parlamento, di certe decisioni: ma queste decisioni non le prende lui, le prendono i sindacati. Il parlamento è responsabile verso l'elettorato di altre decisioni (poniamo, abbattere il governo); ma, questa volta, non finge neppure di prenderle: lascia che le prendano i partiti. I servizi segreti sono responsabili verso il governo: si trova più opportuno che rispondano ai grandi organi di informazione (e così anche la loro attività sarà resa *pubblica*). I giudici sono responsabili solo verso la legge; ma, poiché la legge è un'entità un po' vaga, chi li richiama a badare a ciò che fanno sono i terroristi. Gli amministratori dovrebbero rispondere agli azionisti, e se ne ridono; ma può darsi che un club utopico, etichettato come Comitato per la programmazione economica, deliberi al loro posto.

Non c'è pubblico ufficiale, in pratica, né operatore privato che possa essere regolarmente chiamato a rispondere di ciò che fa, da coloro verso cui sarebbe formalmente responsabile.

Solo quando ci sia qualche particolare ragione per colpirlo, o per « dare un esempio », la sua responsabilità formale è riesumata.

Ciò non toglie che, in compenso, si invochi continuamente, e con enfasi, una responsabilità gravissima e indeterminata: una responsabilità *sociale*, verso entità squisitamente mistico-metafisiche (anche quando, a rappresentarle, si trovino uomini con corpulenti interessi). Vogliamo cercare di individuare meglio codesto principio, a cui siamo chiamati di fatto a rispondere, invece che alle persone che la legge o il buon senso ci indicherebbero? Ritroveremmo il principio di sempre, « l'universale », che ora si qualifica variamente come « bene pubblico », « socialità », « classe operaia », « senso della storia », « rivoluzione ». Se qualche entità più concreta ci chiede di rispondere delle nostre apparenti decisioni, non si tratterà dei superiori istituzionali, bensì dei rappresentanti di questo tutto *mistico* che, per mezzo loro, si fa vivo.

Come in ogni mistica, i nomi si moltiplicano, per designare tutti una stessa cosa, e sono, al tempo stesso, importantissimi e irrilevanti: irrilevanti perché il tutto, in sé, è ineffabile; importantissimi, perché ciascun rappresentante del tutto agisce in nome di un particolare suo *aspetto*, che non vuole essere confuso con nessun altro.

E' la questione, ben nota in teologia, *de divinis nominibus*: chi chiama altrui a rispondere in nome del « bene pubblico » non lo fa in nome della « rivoluzione »; il profeta della « socialità » non vuole confondersi con il profeta della « storia », e così via. Ma l'infinita serie di questi nomi divini si riferisce sempre ad un unico Dio, e, se qualcuno sembra non accorgersene, è solo perché ha creduto di occultare la mistica sotto le spoglie di una pseudoscientificità. Chi ci chiama a rispondere è sempre il Tutto. E poiché, non avendo una voce sua, non può farlo direttamente, si serve di profeti.

In concreto, oggi siamo chiamati a rispondere a figure di profeti. E *il potere profetico cerca, in ogni campo, di scalzare e di sostituire il potere istituzionale.*

12. *Profeti contro l'istituzione*

Poiché abbiamo preso ad usare un linguaggio religioso — il solo, in questo caso, calzante — osserviamo anzitutto il fenomeno nella istituzione religiosa per eccellenza: la Chiesa cattolica.

Ciò che rende così peculiare la Chiesa cattolica — vista, beninteso, con i suoi occhi — è il fatto di essere l'unica istituzione sovrannaturale che, tuttavia, risalga a un preciso fatto storico. Anche le monarchie, a volte, si sono presentate come una istituzione di diritto divino, ma non hanno mai preteso che Dio stesso fosse sceso in terra per istituirle (ragione per cui i monarchi sentivano la necessità di farsi porgere la corona dal rappresentante di un potere religioso). Semmai, era più facile che il monarca si presentasse lui stesso come un dio, in ambiente politeistico. (Qui, però, stiamo parlando del Tutto, e quindi ci riferiamo a un monoteismo, sia pure variegato).

A differenza della tradizione cattolica, altre tradizioni religiose monoteistiche, ad esempio la musulmana, danno la preminenza al potere *profetico*. Tra le chiese protestanti, solo luterani e anglicani hanno cercato di conservare la preminenza al potere istituzionale: però non è un caso che questo loro tipo di potere si sia interamente svuotato.

La Chiesa cattolica, come istituzione fondata direttamente da Dio — anche se da un Dio incarnato, e battezzato da un profeta —, ha sempre rivendicato la preminenza dell'istituzione sulla profezia. Senza negare la possibilità di un'ispirazione diretta di alcuni individui o gruppi da parte di Dio, ne ha sempre diffidato, e l'ha sottoposta a limitazioni e rigorosi controlli.

Ora, contro questo atteggiamento della Chiesa, coerente con la sua essenza, forze profetiche si sono sempre levate. A volte esse si limitavano a criticare dall'interno il corrompersi dell'istituzione; altre volte le si rendevano apertamente ribelli. Lutero passò della prima alla seconda posizione, senza mai

scaricare del tutto l'istituzionalità. E questa posizione ambigua produsse la debolezza delle sue chiese.

Un diverso espediente per accantonare l'istituzione ecclesiastica senza negarne l'origine divina fu di *storicizzarla*. Per i seguaci di questo atteggiamento, la Chiesa istituzionale è bensì divina, ma vale per un periodo di transizione, fino al sorgere di una Chiesa puramente spirituale o « pneumatica ». Emblema di questa soluzione, Gioachino da Fiore.

Qualunque sia la soluzione accettata, il profeta, avendo con Dio un filo diretto anche se perdentesi nell'ignoto, chiama a render conto davanti a lui il rappresentante dell'istituzione. Così pure a lui — e, attraverso di lui, al Tutto, non ai loro superiori istituzionali — devono render conto, in ultima istanza, i singoli membri della comunità.

Questa concezione del rapporto tra Chiesa e profeta oggi è diffusissima nel « cattolicesimo del dissenso » (dove la parola « dissenso » non si riferisce a questa o quella questione in margine, ma all'istituzionalità come tale). Con la massima naturalezza accade, ad esempio, che prima del conclave dieci teologi d'avanguardia diano in esclusiva al *Times* (che, tradizionalmente, ospitava i comunicati ufficiali della corte di San Giacomo, non quelli profetici indirizzati al soglio di Pietro) una lista di « criteri per la scelta di un nuovo papa ». In base ad essi, i cardinali hanno il *dovere* di scegliere la persona adatta. Sono, questi criteri, idee personali di quei dieci teologi? Non è certo questa la loro presunzione. Essi avvertono i segni dei tempi, e i « segni dei tempi » sono un tipica formula profetica della rivelazione. A nome dell'Assoluto, quindi, comunicano codesti segni ai cardinali, incaricati della scelta del pontefice, affinché ne tengano conto.

Il sacro collegio, come rappresentanza della Chiesa nella funzione di eleggere il papa, penserebbe anche lui di aver bisogno, per questo, di un'assistenza divina: ma la sua persuasione è di riceverla a titolo di *istituzione*, non da un collegio di profeti. Esattamente il contrario pensano i dieci profeti associati, che consegnano la loro rivelazione al *Times*,

appunto come profeti: cioè, né a titolo di opinione personale, né a titolo di istituzione, bensì in nome di una *ispirazione diretta a riconoscere i segni dei tempi.*

Non occorre dire che il contenuto del loro scritto corrisponde a codesta sua forma. Esso si articola in una serie di direttive (« *he should...* ») impartite al futuro pontefice come rappresentante del potere istituzionale, affinché *si conformi* al potere profetico; e si acconci a negare, coi fatti e con le parole, il carattere sovrannaturale dell'istituzione, per farne la semplice cassa di risonanza di profeti sensibili ai segni dei tempi.

A questo patto la Chiesa è tollerata, e perfino amata. A patto che commetta un suicidio, o, almeno, che si assoggetti a una dolce eutanasia dell'istituzione, come le chiede oggi una schiera foltissima di profeti.

13. *I profeti in politica*

L'esempio religioso è più esplicito, ma non diverso da quelli che ci offre la politica. I due aspetti si erano già strettamente legati nello Stato ebraico, dove il potere profetico metteva costantemente in crisi il potere istituzionale, tanto che — osserva malignamente Kant — i profeti ebraici avevano buon gioco nel prevedere la rovina di Israele, dal momento che la provocavano. Il potere istituzionale reagiva; e la crocifissione di Gesù rientra, anche se per equivoco, in queste reazioni, spesso violente.

La situazione si riprodusse, per imitazione diretta, presso i Puritani. In loro la tendenza moderna del potere profetico a scalzare il potere istituzionale si presenta ancora sotto un'insegna religiosa: di una religiosità, però, che con Cromwell pende ormai tutta verso la politica. Più tardi la religione verrà del tutto dimenticata; e quando Robespierre, alla fine del Settecento, la richiama in causa, ponendosi alla testa del corteo in onore dell'Essere supremo, trova più scherno che comprensione.

Ancora una volta, però, chi vedeva giusto era lui, nel rivendicare la natura profetica del giacobinismo. I suoi seguaci, che quasi mai hanno riconosciuto con altrettanta chiarezza di agire in nome di una religione secolarizzata, non hanno punto smesso, per questo, di fare i profeti: profeti laici, che si occupano esclusivamente di politica e non hanno simpatia per nessuna fede religiosa, ma che non possono in nessun modo disconoscere la loro discendenza da Robespierre, da Cromwell e, più alla lontana, da Calvino.

I più scaltriti, infatti, si rendono ben conto dell'inopportunità di impadronirsi *in proprio* delle istituzioni, col rischio di legittimarle e di lasciarsene catturare. Essi sanno di dover comandare alle istituzioni *senza assumersene la responsabilità*: come Calvino, che a Ginevra, respingendo ogni carica pubblica, vuole tuttavia che tutti seguano lui, « bocca di Dio ».

Nella misura in cui l'istituzione resiste occorre, perciò, immobilizzarla, svigorirla, estenuarla, privarla di ogni autorità e potere. Al tempo stesso occorre *conservarla*, per non correre il rischio di trovarsi al suo posto: un posto ormai troppo scomodo. Cromwell e, al limite, lo stesso Robespierre non sarebbero caduti, se avessero potuto conservare la monarchia nella stessa posizione che avevano i re in Israele: un re responsabile verso il profeta, e un profeta non responsabile verso nessuno, dato che Colui che parla attraverso la sua bocca è Dio.

A questo pericolo, ormai chiaramente delineatosi, rispose l'Hobbes, appoggiando l'assolutismo istituzionale degli Stuart. La sua tesi, secondo cui tocca al re decidere che cosa sia vero e che cosa falso in materia di fede, è diretta esplicitamente contro la possibilità che, nello Stato, si levino falsi profeti (*Leviatano* III c. 40). E i richiami (rovesciati rispetto ai Puritani) al precedente ebraico, di un potere politico unito al religioso, mirano ad evitare il caos, che nasce quando il secondo cerca di subordinare a sé il primo senza assumerne la responsabilità.

La soluzione sembrò felice per alcuni secoli. In Inghilterra, la monarchia non aveva più alcun interesse a imporre effet-

tivamente un credo religioso: sicché, debellato il potere profetico, lo Stato, laico, si avviò verso un liberalismo garantito dalle istituzioni. Esso fece dell'Inghilterra un modello, anche se mai assimilato a dovere dal continente. Così le intenzioni assolutistiche di Hobbes (hanno osservato alcuni) di fatto si rovesciano nelle origini del liberalismo moderno.

Vittoria apparente però, non definitiva, sia dell'istituzione, sia del liberalismo. Lo spirito profetico riprende più forte che mai, dopo essersi del tutto secolarizzato. Le istituzioni ne sono travolte, in tutto o in parte; e per resistere, o per ricostituirsi, *acconsentono ad accogliere in sé quella spinta profetica* che, come osservava Kant a proposito di Israele, le porta a rovina.

Il peggio si ha quando lo spirito profetico — come nei regimi orientali —, mentre resta rigorosamente distinto dallo Stato, se ne impadronisce integralmente, e lo mette al proprio servizio: perché allora l'istituzione torna forte. L'ideologia profetica se ne impadronisce, e il suo strumento istituzionale è ormai lo Stato assolutistico di Hobbes, autorizzato a stabilire che cosa sia vero e che cosa falso in materia di teologia. Quindi in *ogni* materia, perché tutte le verità, ormai, sono divenute verità teologiche. Ogni eresia che le metta in dubbio, allora, costituirà un attentato contro lo Stato. Hobbes, contro Cromwell, prepara involontariamente il liberalismo; ma, battuto da Robespierre, prepara involontariamente il regime sovietico che, grazie alla sua dialettica, conserva Robespierre senza perdere Hobbes.

14. *Il profeta della classe operaia*

Dei guai orientali non dobbiamo occuparci, se non di scorcio: il nostro tema sono i guai nostri. Da noi, le istituzioni rimangono in teoria indipendenti dal potere profetico, ma, in realtà, sempre più vi soggiaciono. Le decisioni reali sono prese ogni giorno di più fuori delle appropriate sedi istituzionali, da poteri che possono prenderle appunto perché

non ne hanno la responsabilità. Se fossero responsabili, sarebbero paralizzati a loro volta.

Il caso più tipico è forse quello del sindacato. Particolarmente in Italia, ma sempre più anche altrove, il sindacato si arroga la facoltà di decidere, in ultima istanza, di *qualsiasi* problema della vita nazionale; dagli investimenti alla ricerca scientifica, dall'insegnamento alle feste religiose, dalla politica fiscale alla sistemazione del territorio. Al tempo stesso si oppone a qualsiasi provvedimento che possa fare del sindacato una *istituzione*: perché, in tal caso, i suoi poteri, bene o male, sarebbero definiti, e il sindacato ricadrebbe nell'impossibilità di esercitarli.

Il sindacato non esercita i suoi poteri in virtù di un mandato conferitogli dai lavoratori rappresentati (come vorrebbe la teoria privatistica), ma per un'investitura di carattere assolutamente *mistico*, sebbene non trascendente, bensì immanente al corso della storia. La sua rappresentatività, infatti, non deriva da un contratto: esso si proclama un *fatto storico*, a cui deve inchinarsi il diritto positivo. Un fatto, però, *non empirico*, perché nessuno lo ha mai constatato, né potrebbe constatarlo. Il valore di questo fatto sta nel suo esprimere con necessità assoluta — sebbene non dimostrata — le istanze della classe lavoratrice: concepita, non come una collezione di individui singoli (i singoli possono anche sconfessare il sindacato), ma come un corpo mistico, che abbraccia insieme il presente, il passato e, soprattutto, il futuro.

Dato ciò, è evidente che il sindacato non può che essere unico (sia pure in forma trinitaria, uno e trino), e impartire come primo comandamento al lavoratore: « Non avrai altro sindacato fuori di me ».

Il precedente (non del tutto mistico) si trova in Roma: nella *auctoritas* dei tribuni della plebe, che rappresentavano la « maestà » del popolo romano. Tale *auctoritas*, distinta dalla *potestas* o potere istituzionale, noi la ritroviamo nella persona dell'imperatore (Augusto), che assume su di sé la « maestà » — originariamente propria del popolo — appunto nella sua qualità di *tribuno della plebe*, oltreché di *pontifex maximus*;

mentre le cariche istituzionali, dipendenti dal Senato (consolato, ecc.), conservano accanto a lui un'esistenza formale, subordinata di fatto all'*auctoritas sine potestate* dell'imperatore. Pur senza scorgere in ciò una rivelazione profetica (però siamo già sulla strada della divinizzazione), Augusto delinea esattamente così il carattere del suo potere, in un ben noto passo del suo testamento.

Il sindacalista, naturalmente, non sospetta questi precedenti: ma essi calzano perfettamente alla concezione che egli ha del proprio rapporto col potere politico, col quale evita di confondersi (fino al divieto di occupare un seggio in Parlamento), ma che giudica necessariamente subordinato al proprio potere: potere profetico, e quindi non responsabile. In qualche momento può, bensì, scontrarsi con un profetismo di natura diversa: ad esempio con quello dei partiti, o di gruppuscoli, o di profeti individuali quali La Malfa. Ma questo scontro inevitabile nulla toglie, in linea di principio, alle sue pretese.

E' fatale, infatti, che il potere profetico, non avendo legittimazione giuridica, non possa appellarsi a un criterio *formale* che permetta di distinguere l'autentico dallo spurio. Anche perché l'Altissimo, ormai secolarizzato, non si trova più al di sopra di lui, ma *in* lui, e non può, quindi, gridare dall'alto: « Questo è il mio figlio diletto, del quale mi sono compiaciuto ». Non può, in altre parole, indicare il profeta buono e sconfessarne ogni altro.

Di conseguenza, nulla è così inconciliabile, in politica, quanto un conflitto tra profeti.

15. *Watergate profetico*

Chi abbia scarsa dimestichezza con la storia dei Puritani, del loro arrivo in America, della loro incidenza spirituale sugli Stati Uniti (è il caso, ad esempio, di Mao-tse-Tung, o di altri dirigenti cinesi), non è in grado di capire la vicenda che corre sotto il nome di « Watergate ». Chi, al contrario,

tenga presenti quei precedenti, non avrà ragione di stupirsene.

E' un episodio, tra i più significativi, della guerra tra potere profetico e potere istituzionale. Il contrasto tra Presidenza e Senato, istituzioni entrambe, è del tutto secondario, e non è detto neppure che il Senato vedesse di buon occhio la funzione di « braccio secolare » che il potere profetico, in quella contingenza, gli assegnava.

L'erede del profetismo puritano è, piuttosto, la grande stampa, a cui oggi si è affiancata in forze la televisione. Tipico, il suo presentarsi come *portavoce dell'assoluto*: di un assoluto etico che coincide, tuttavia, con il « vero interesse nazionale », a cui perciò gli interessi materiali, individuali e di gruppo, devono in ogni caso inchinarsi.

Quello che a spettatori meno assuefatti al puritanesimo storico apparve come una forma incredibile di autolesionismo fanatico, visto in codesta luce cessa di meravigliare. Naturalmente, non furono pure ragioni ideali quelle che indussero il potere profetico a chiedere conto a Nixon delle sue tremende responsabilità etiche, passando sopra alle pur non trascurabili responsabilità politiche della sua carica. Sempre la pervicacia autodistruttiva dell'Occidente si alimenta di interessi, interni ed esterni allo Stato, i quali si credono convergenti verso un « bene » che ciascuno interpreta a modo suo.

Il giacobino, infatti, non dubita (e, per lo più, in buona fede) della *convenienza* di appoggiarsi ai nemici esterni dello Stato a cui appartiene. Convinto che il proprio diritto di primogenitura non sarà mai insidiato, non crede che favorire i nemici del proprio Paese possa ritorcersi, a lungo andare, a suo danno. Pensa, piuttosto, che si risolverà in un beneficio per il Paese stesso che, grazie a questo santo tradimento, passerà finalmente, senza più resistenze, sotto il dominio profetico; e, quindi, sarà felice, riconciliato con quell'universale da cui finora i miopi interessi particolari lo hanno staccato.

E', quindi, una sorta di amor di patria, quello che induce il profetismo watergatense a rovesciare il motto « right or wrong, my country », e a prendere posizione *contro* il proprio

paese, adoratore del vitello d'oro, anche quando gli astratti princìpi giuridici di simmetria, di non aggressione, di rispetto per la parola data collocherebbero il proprio Paese dalla parte del *right*. *Wrong*, infatti, è adorare il vitello d'oro, e non sottostare alla rivelazione profetica. E chi fa ciò, è giusto che soccomba, e lasci soccombere i suoi amici e alleati.

Quelli a cui costoro devono soccombere sarebbero, secondo i vieti concetti giusnaturalistici, da considerarsi come « aggressori »: il Nord Vietnam era, senza dubbio, invasore e aggressore del suo pacifico vicino del Sud. Ma era aggressore *in nome di un potere profetico*. Giusto, dunque, aiutarlo contro i corrotti — anche se apparentemente pacifici — adoratori asiatici del vitello d'oro, alleati degli adoratori nazionali. E perché *questo* tipo di giustizia prevalesse — contro la falsa giustizia formalistica del giusnaturalismo — era necessaria anche la farsa del Watergate.

Il sorprendente non è punto che i rappresentanti del potere profetico adottassero una simile linea di condotta: è che i rappresentanti del potere istituzionale *non lo prevedessero*, non lo capissero affatto, non facessero nulla per porvi rimedio. La farsa del Watergate non ha dato altro che il colpo di grazia a un potere che per anni, dallo scoppio della guerra nel Vietnam in poi, si era lasciato insultare e paralizzare da una predicazione avversa, che lo aveva distolto dall'impiegare le sue enormi energie contro il nemico, e lo aveva indotto a svilupparle *contro se stesso*. Come accade ad ogni nevrotico che cada preda di un complesso di colpa.

16. *O responsabilità, o morte*

E', senza dubbio, impossibile che in una compagine sociale *nessuno risponda di nulla*. Se questa tendenza a una « irresponsabilità illimitata », come la chiama il Peyrefitte, si accentuasse ancora, l'Occidente non esisterebbe più. La tendenza trova, per fortuna, qualche ostacolo nel senso di responsabilità personale, che molti conservano (come si diceva un tempo) « verso la propria coscienza »; o, in termini più modesti, nel rifiuto di molti a lasciarsi ridurre a burattini, tirati qua e là da forze che non controllano. Certo, in tanta parte della nostra vita siamo appunto questo: ma non in tutta. C'è qualcosa che dipende da noi, anche se non sappiamo mai fino in fondo come e in che misura: perciò sentiamo di doverne *rispondere*, anche se qualche volta non sappiamo bene a chi.

Quando ci tocca di fare un lavoro, ci facciamo un punto d'onore di farlo bene; quando siamo tentati da una cattiva azione, ce ne tratteniamo; quando un uomo, un animale, un oggetto sono nelle nostre mani, ne abbiamo cura e rispetto, per un senso di responsabilità oggettiva verso l'universo, più che verso l'« universale », anche se non ne viene niente in tasca a noi. Grazie a questo senso di responsabilità individuale, l'Occidente sopravvive. Ma bisogna riconoscere che, né le strutture sociali, né le ideologie imperanti fanno nulla per incoraggiarlo. Solo una tendenza spontanea, spesso in contrasto con gli atteggiamenti ufficiali, mira a premiare chi fa bene e a colpire con una sanzione almeno morale chi sgarra.

Non inganni la predicazione moralistica, che a livello ufficiale si sviluppa, ad esempio, sui giornali. Gli anatemi — e, quando arrivano, le sanzioni — possono, è vero, colpire le persone, ma *come esempi di entità astratte*: la « borghesia capitalistica », l'« evasione fiscale », il « conservatorismo », il « consumismo », ecc.; non come responsabili individuali.

Certo, accade che come capro espiatorio si scelga uno piuttosto che un altro, per ragioni personali o di vendetta: ma, in ogni caso, lo si sceglie a titolo di *esponente*, non di individuo. E questo è inevitabile, almeno sul piano della coerenza, perché, per poter dire (secondo il principio giacobino) che l'individuo *non deve volere*, bisogna anzitutto dire, secondo il principio spinoziano, che l'individuo *non può* volere, per il modo stesso in cui è fatto: altrimenti, con che diritto privarlo di una facoltà che la natura gli ha data?

Il senso di responsabilità, quindi, dev'essere dichiarato un'illusione, e la condanna che colpisce gli uni, e la lode che gratifica altri, non vanno rivolte a loro come effettivi *autori*

individuali delle loro azioni, bensì come appartenenti — per il loro essere, non per il loro fare — ad una « classe », buona o cattiva.

Le classi sociali — una delle quali « va in paradiso », mentre le altre rimangono all'inferno — sono semplicemente la traduzione sociologica di una distinzione degli uomini in buoni e cattivi (ovvero in « pneumatici » e « sarchici ») tipica degli *gnostici*, per i quali il merito e il demerito — se così li si vuole ancora chiamare — non dipendono dall'azione bensì dalla *posizione* di ciascuno nella costellazione degli esseri. Ciò che uno fa è bene, perché la sua è la posizione giusta (ad esempio « progressiva » nel senso della storia). La stessa cosa, fatta da un altro, è male, perché la sua posizione è sbagliata (ad esempio reazionaria). E questo non dipende da lui, da una sua decisione: egli *si trova* ad essere così, ontologicamente.

Un tal modo di giudicare indigna molti, forse i più. Ciò non toglie che da molti sia anche accettato, se non altro per rovesciarlo (« la sua posizione è buona perché reazionaria », ecc.). E perché sarebbe accettato, se non perché si subisce (lo si sappia o no) il principio giacobino che quello che vuole è sempre l'universale, e che il singolo, quando pretende di volere a titolo individuale, si arroga una funzione che non ha?

Tipico del giacobinismo, infatti, attribuire la colpa *per classi*, indipendentemente da ciò che uno abbia fatto o non fatto: « E' un aristocratico, dunque è sospetto, dunque è colpevole ». La *posizione* rende di per sé attuale una colpa, già potenziale.

A codeste deformazioni paracalvinistiche dello spinozismo risale la nostra situazione: in cui, tuttavia, gli aspetti tragici sono, almeno per il momento, attenuati, e l'irresponsabilità individuale celebra su un piano più bonario le sue *kermesses*. Ci si accontenta che nulla funzioni, e che non si riesca a chiederne conto a nessuno, perché *nessuno risponde di nulla*: dalla messa a punto degli impianti idraulici agli scioperi negli ospedali. Vietato al singolo di volere: dunque, con chi prendersela? Con entità astratte e irresponsabili, con lo Stato, con

il sindacato, con la « reazione », o (come sto facendo io in questo momento) col « giacobinismo »? Le entità astratte interessano la teoria, ma non si può chiamarle a rispondere in pratica. Perciò la situazione è tragica. Le conseguenze non resteranno sempre sul piano della *kermesse*: se l'Occidente non ritrova il modo di ridare responsabilità agli individui, è perduto.

CAPITOLO OTTAVO

L'ASSALTO ALLA DILIGENZA

1. *Rigoglio di società*

Dunque, abbiamo uno spirito di iniziativa soffocato sotto *corvée* burocratiche, congerie di leggi, imposte da confisca, diffidenza della autorità per tutto ciò che non promani dallo « universale »: come mai, allora, in Occidente si sviluppano tante intraprese? E' un'obiezione da non trascurare.

Lo Stato, è vero, fa man bassa nel grande: nazionalizza, sviluppa, interviene. Eppure non c'è mai stato come nelle nostre nazioni socializzate un numero così elevato di società private, con i loro presidenti, amministratori, sindaci; con le loro azioni, carature, quote. Un tempo non c'era tanta febbre aziendale. Chi aveva delle terre, le dava in affitto; al più, se ne aveva molte, le affidava a un fattore. Oggi è divenuto un agricoltore, capo di un'azienda agricola, o, se questa è piccola, « coltivatore diretto ». Chi aveva una casa, ne dava in affitto gli alloggi; alla fine del mese firmava, lui o l'amministratore, la ricevuta: oggi fonda una società immobiliare, sotto il nome di qualche fiore, o di qualche santo. In uno studio di notaio accade che una ventina di società nuove sia tenuta a battesimo in mezzo pomeriggio. Non si direbbe che i privati si sentano inibiti o scoraggiati dall'intraprendere.

E' facile vedere, però, che si tratta del coraggio della disperazione. Se il proprietario terriero desse le terre in affitto,

cesserebbe di esserne il proprietario. Se chi ha una casa se la tenesse come un suo bene privato, il figlio non sarebbe in grado di pagare l'imposta di successione. Se l'imprenditore fondasse una sola società, anziché venti, non giungerebbe ad occultare certi profitti, o a trovare capitali che lo Stato-provvidenza concede solo ad imprese al di sotto di una data dimensione; e così via. Gli organi malati sviluppano in modo abnorme la propria funzione, e di tale eccesso è indizio il rigoglio privatistico di « società per azioni » nella società socializzata.

E', se si vuole, un espediente dei privati per restare tali, aggirando gli ostacoli che il potere pubblico frappone alla loro attività. Ma è anche un'enorme complicazione, un'ipertrofia autoburocratica, un dispendio di denaro e di competenze tecniche. Una spesa, che non gravava sul padrone di casa quando si limitava a firmare le ricevute, e che grava sulla società per azioni che deve mandare i registri in tribunale.

E' chiaro che tutto questo serve a salvare la faccia. Ma *quale* faccia? Quella che esige che il privato *si faccia perdonare*, pubblicizzando le proprie attività. L'ipertrofia delle imprese private, insomma, è un fenomeno di tolleranza. Spesso ciò che sarebbe illecito di per sé, come il mendicare, il prostituirsi, il denudarsi in pubblico, diviene lecito se se ne chiede il permesso in questura. Ciò che è reso ufficiale dai timbri e dalla carta bollata lo si perdona, perché *è già sulla via della pubblicizzazione*, anche se l'operatore rimane privato. Privato ma noto, schedato, seguito. E' un privato pronto a sottostare ai controlli, quindi anche allo spirito informatore della società; è un singolo già al servizio del collettivo, e che può giustificarsi, appunto perché chiede licenza su carta bollata, e accetta di farsi strumento dell'universale. Come azionista conserva formalmente, è vero, la proprietà, ma come amministratore soggetto a pubblico controllo la pone al servizio di finalità sociali.

La faccia è salva; e il privato, naturalmente, ne approfitta: a volte solo per non pagare l'imposta di successione; altre volte per arricchire smisuratamente, ma socialmente, con i

miliardi che lo Stato elargisce alle sue cinquanta società per azioni.

2. *Il nuovo feudalesimo*

Non bisogna credere, infatti, che l'aver falsato i rapporti tra il pubblico e il privato abbia avuto soltanto per effetto di fare del privato la vittima, e dello Stato l'aguzzino: ha reso non meno lo Stato vittima del sopruso privato, e strumento nelle mani di quei privati che esso autorizza ad agire come organi dell'universale.

Il singolo si vendica in modo infelice. Il profitto momentaneo che trae (e solo per alcuni è un profitto grande) è pagato a caro prezzo, con la rovina di quello Stato che si atteggia a Moloch; quindi, anche con la rovina del privato, perché il Moloch, cadendo, trascina anche lui. La guerra del Tutto contro tutti, che è il concetto giacobino della società, è, ancor prima, guerra del Tutto contro se stesso attraverso tutti: poiché lo Stato giacobino è *per essenza* nemico della propria esistenza, e solo per accidente di quella dei suoi cittadini.

Questa inimicizia contro sé lo Stato la sviluppa principalmente attraverso i cittadini, ai quali soltanto per buona aggiunta vengono a dare una mano i nemici esterni. Come il singolo ha molto più da temere dallo Stato di cui è cittadino (soprattutto se vi risiede) che dagli altri, così, inversamente, lo Stato ha meno da temere dagli altri Stati e dai cittadini stranieri che dai propri. Gli altri Stati lo invadono, di quando in quando: ma, se sono Stati occidentali, per lo più si ritirano. Anche le attività spionistiche e delinquenziali esercitate da stranieri, se non fossero incoraggiate dallo Stato medesimo, si controllerebbero abbastanza facilmente. Ma dall'attività dei propri cittadini lo Stato è fatto a pezzi, sfruttato, messo in vendita, vituperato. Quell'universale che vorrebbe sostituirsi interamente ai singoli scompare, nella sua stessa veste di universale, e rimane solo in forma di paravento retorico: « bene comune », « socialità », ecc.

Il massimo della pubblicità viene, dunque, a coincidere col massimo della privatizzazione; le vesti dell'universale sono strappate, e i privati se le giocano ai dadi. Per questo la situazione appare tanto simile a quella del feudalesimo, sebbene ad essa si arrivi per una strada opposta. Il feudalesimo nacque quando lo Stato divenne incapace di esercitare alcune sue funzioni: in primo luogo la difesa esterna e interna, e l'amministrazione della giustizia. Alcuni privati lo surrogarono. Ma essi erano in condizione di farlo per la posizione ragguardevole che avevano raggiunto già in quanto privati. E' ben vero che, in seguito, istituzionalizzatasi la surrogazione, il singolo poteva approfittare della sua funzione pubblica per avvantaggiarsi come privato: ma il sistema, che si instaurò già negli ultimi tempi dell'impero romano, si instaurò perché il privato aveva una posizione di straordinario prestigio e indipendenza.

Oggi, al contrario, il sistema si instaura perché il privato è stato esautorato nella sua sfera. E lo Stato, appunto perché toglie al privato la sua funzione, non riesce più a esercitare la propria. Se non si abbandonasse a questa usurpazione, esso non attraverserebbe una crisi analoga a quella che dissolse l'impero romano: eserciterebbe le proprie funzioni senza difficoltà. Al contrario, la tendenza ad assumere altre funzioni, ad assumerle tutte, lo mette in crisi. E' la sua stessa invadenza, quella che permette ai singoli di approfittarne, di usurpare a loro volta un potere che dovrebbe essere pubblico, e diviene preda di interessi privati.

3. *I profitti della socialità*

Al caso più tipico abbiamo già accennato. Qualcuno vuole diventare professore a Pisa; vuole ricevere un sussidio per la sua biblioteca; vuol vendere specchietti retrovisori: non cerca un mezzo *tecnico* per ottenere queste cose; non progetta la *propria* azione in vista del fine: progetta quella dello Stato. Dice: « *Facciamo fare una legge* ». Demanda il compito alla « volontà generale ».

Naturalmente, sotto questa maschera di universalità, la legge è diretta al suo beneficio particolare. Lo scopo che si dichiara di volere è nobile ed elevato, ma il risultato cui si giunge è *basso*.

Questo è un caso estremo. In forme meno scoperte, però, è assai comune che il mezzo pubblico sia adoperato per scopi privati. Acquisito l'abito di mascherare di socialità anche le attività più sacrosantamente private, è inevitabile che la differenza si cancelli, e ci si abitui a concepire in funzione propria attività che dovrebbero essere pubbliche.

L'industriale non è più uno che pensa a far soldi, e, a condizione di rispettare le leggi, ha anche diritto di farlo: è uno che « crea nuovi posti di lavoro », che « sviluppa le aree depresse », che « migliora la bilancia dei pagamenti », e così via. A dire il vero, per scopi del genere — anche se egli ne apprezza la nobiltà — non sarebbe disposto a muovere un dito né a rischiare un soldo. Se ne ammanta, tuttavia, per legittimare il vero scopo, che rimane quello di arricchire personalmente, vero scopo che, se dichiarato, farebbe di lui un reprobo.

Presa l'abitudine di spacciarsi per pubblico benefattore, non è poi strano che, all'occorrenza, l'industriale faccia appello anche al pubblico sostegno; e che, infine, grazie ad esso, continui ad arricchire anche quando, se facesse davvero l'imprenditore, fallirebbe. Se uno svolge un servizio di pubblica utilità — poniamo, una linea di autobus — non ha l'obbligo di avere il bilancio in pareggio: la comunità se ne avvantaggia, ed è giusto che paghi. Esteso questo ragionamento ad *ogni* attività, tutti gli imprenditori cessano di intraprendere se non ricevono qualche sovvenzione. Persuadete gli industriali che hanno diritto di esistere *solo* se lavorano per il bene pubblico e non pensano esclusivamente ai propri affari; appena se ne presenti l'occasione, non mancheranno di farvi osservare: « Io esisto. Qualcuno contesta forse che io esista? Dunque, non sto pensando solo ai miei affari: sto lavorando per il bene pubblico. Concedetemi un pubblico sostegno ».

Certo, per far valere in concreto questo discorso è necessario aver superato una certa soglia di importanza. Di solito, perciò, l'industriale non comincia come beneficiario di sovvenzioni. Comincia, semmai, con i vantaggi dell'esser piccolo, accennati nel capitolo V: lavoro nero, evasione dell'Iva. Il miracolo italiano è stato compiuto da migliaia di piccoli imprenditori che lavoravano, almeno per la metà del loro lavoro, senza fattura. Così potevano *nascere*. Questo metodo diviene inapplicabile, però, quando le dimensioni crescono. Si attraversa allora una fase difficile, in cui le doti personali sono determinanti. Superata la soglia, si passa dall'altra parte, e tutto torna più facile. Anziché risparmiare passivamente i tributi da pagare, si partecipa *attivamente* al bottino dei tributi pagati da altri.

A questo punto, se anche il potere pubblico avesse intenzione di resistere, non ne avrà più la possibilità, perché la finalità sociale di un'azienda che dà lavoro a tante migliaia di persone sarà evidente. Per ottenere di lanciare imprese nuove col capitale dello Stato sono pur sempre necessari sostegni politici molto forti: ma per alimentare una azienda vecchia, e abbastanza grande, non è neppur necessario essere amici del potere: basta esistere. Come ai nobili francesi fustigati da Figaro, basta nascere.

Il fenomeno non è recente. Pareto già lo lamentava. Il problema tipico della situazione d'oggi è, piuttosto: come mai questo fenomeno non sia giunto ancora a distruggere del tutto l'economia; quali controspinte continuino a indurre molti a produrre per conto proprio, anziché a perdere per conto dello Stato. Donde venga, dunque, quel *surplus* positivo, che permette allo Stato di sovvenzionare coloro che distruggono ricchezza in vista del bene comune. Qualche osservazione in proposito la arrischieremo (§§ 9-10). Per ora limitiamoci all'osservazione che legittimare l'attività privata in nome di un interesse pubblico, anziché privato, non torna punto a vantaggio dell'universale: permette, piuttosto, al privato di sfruttare per scopi suoi risorse pubbliche.

4. *La piramide di Lord Keynes*

Anche di fronte ai casi più impressionanti di assalto alla diligenza riesce difficile gridare allo scandalo, perché dall'uso all'abuso il passaggio è continuo. Se si accetta che rientri fra i compiti dello Stato fornire capitali a una società privata perché produca, è difficile negare che vi rientri fornirle capitali perché perda.

E' vero che, dal punto di vista economico, le due cose sono radicalmente diverse, anzi opposte: ma non così dal punto di vista *sociale*, che si è adottato. Ora, dall'una all'altra si passa per gradi: basta la variazione anche minima di un fattore per rovesciare la situazione. In questo caso, se siamo in regime di economia privata, *tutto* si rovescia, anche per l'imprenditore. Prima era la ricchezza, la buona reputazione, gli onori; ora è il fallimento, l'ignominia, il suicidio. « *Come le foglie...* » Lontanissimo, quel modo di sentire e di ragionare. Al contrario, per l'imprenditore pubblico, quella lievissima oscillazione tra l'attivo e il passivo è insignificante: non tocca i suoi vantaggi, che continuano come prima, purché l'impresa continui.

A qual pro, dunque, erogare gli enormi sforzi, quasi sempre necessari per far cambiare di pochissimo gli indici? Perché cercare a tutti i costi di passare da un *meno* a un *più*, quando, in valore assoluto, la differenza tra le due cifre è appena di qualche miliardo? Non c'è più quell'inversione di *qualità* che nel capitalismo privato sussisteva, tra il più e il meno del bilancio: di là la fortuna, l'ingegno, l'abilità; di qua lo scacco. C'è solo una riga di più, nell'« attivo » del conto perdite e profitti, la riga della perdita; e una di meno nel passivo; ma, alla fine, i due totali si pareggiano, come prima.

Si lanciano vituperi di ogni specie sul paleocapitalismo, e saranno anche, in parte, giustificati: ma il *rischio di pagare di persona* riscattava molte cose, che rimangono turpi, e nulla più, nel capitalismo appoggiato allo Stato. A cui si attribuiscono, per contro, benemerenze sociali.

Dal parassita per miliardi, che prospera sulle perdite della

azienda e quindi sui sacrifici *di qualcun altro*, che lavora per lui, si passa insensibilmente all'imprenditore, grande, medio o minimo, che ha le migliori *intenzioni* di lavorare produttivamente, ma che non può farlo senza tener conto della situazione. I sussidi, che per l'altro sono il fine, per lui sono il mezzo: ma, appunto per reggere alla concorrenza, un mezzo indispensabile. Egli deve stare al gioco: alimentare pesantemente lo Stato e, insieme, succhiarne le sovvenzioni, badando che quel che succhia superi quel che dà. A costo di una pesante burocratizzazione del proprio lavoro, è costretto a entrare nel circùito della provvidenza.

Se per fare il contadino, ad esempio, si limitasse a lavorare dal mattino alla sera la terra, con capitali propri o presi a prestito a tasso di mercato, se trascurasse ogni relazione con la finanza pubblica, potrebbe sfiancarsi quanto vuole: alla fine dell'anno sarebbe in perdita. Per non esserlo, dovrà fare bollare i vitelli su cui chiedere il sussidio della Cee; dovrà ritirare il petrolio agricolo; ottenere prestiti a basso interesse, riservati ai coltivatori; farsi dare i contributi a fondo perduto per riattare l'abitazione e la stalla; esigere, come coltivatore diretto, che gli si riducano le imposte di successione e i contributi unificati. Aver la garanzia di non esser cacciato dal fondo se non è suo (o anche se è suo), e il diritto, all'opposto, di licenziare un manovale che un'azienda più grande sarebbe costretta a tenersi; e così via. Deve far tutte le cose, cioè, che abbiamo già passato in rassegna sotto il titolo della burocrazia. E', costui, un profittatore? In certo senso sì. Ma se non sfruttasse la situazione non potrebbe esistere, e quindi lavorare. Egli è infinitamente lontano dal finanziere che ottiene 400 miliardi, e li investe in attività che il mercato non richiede (ma è il mercato, quello che ha torto), poi si fa pareggiare le perdite con altro denaro pubblico, e si limita a lucrare i normali vantaggi, di potere e di denaro, che spettano a un legale amministratore. Il giro d'affari di costui è enorme: che importa se sia attivo o passivo, dal momento che chi lo conduce è l'umile servitore del pubblico interesse?

Infinitamente lontano da lui, il beneficiario di piccole provvidenze è, tuttavia, unito a lui da passaggi continui, in cui sarebbe difficile, a un dato momento, tagliare. Il taglio dovrebbe essere qualitativo, non quantitativo: ma per questo occorrerebbe riconoscere che, per la loro stessa natura, le attività *pubbliche* si differenziano dalle private: e questo è appunto ciò che non si vuole. Allora, sulla base immensa dei piccoli vantaggi concessi — e fatti pagare per altra via — a chi lavora, si innalza una piramide, dal vertice aguzzo, formato dagli enormi vantaggi di un numero via via sempre più ristretto di profittatori. Una piramide più faraonica e più pesante, per l'umanità schiacciata, che le piramidi d'Egitto. Le quali, del resto, furono già lodate, come « lavoro inutile », da lord Keynes.

5. A spese dello Stato

La risposta al « perché tante società private? » è, dunque, semplice: esse sono il mezzo per partecipare allo scialo pubblico.

Per essere, ad esempio, proprietari di una Rolls Royce, occorre evitare il peccato di ricchezza di potersela pagare. Effettivamente la Rolls Royce, a un certo punto, rischiò di chiudere i battenti perché il governo inglese aveva abbassato la quota di reddito detraibile per spese d'autovettura: invece di Rolls Royces, gli imprenditori avrebbero dovuto accontentarsi di una Bentley. Che, infatti, uno possa passarsi il gusto di una Rolls Royce *a titolo privato*, senza farne lo strumento di una produzione intesa come servizio sociale, è inconcepibile, e tecnicamente impossibile. *Nessuno* deve risultare così ricco.

I laburisti, a questo punto, presero a lamentarsi: « Voi tenete la Rolls Royce a spese dello Stato. Se vi accontentaste di una Austin, data l'aliquota della vostra imposta, versereste quasi tutta la differenza all'erario ». Esattamente così. (A

parte il fatto che, ciò che i laburisti lamentavano, l'avevano prodotto loro). Il ricco, infatti, ragiona: « O perché dovrei viaggiare su una Austin, per versare quel che risparmio allo Stato? ».

Il ricco, dunque, non è più qualcuno che può permettersi una Rolls Royce: è colui che può andare in Rolls Royce a spese dello Stato. Condizione di ciò, è che abbia un'impresa che richieda un'autovettura sufficientemente rappresentativa: per questo, e per analoghi motivi, nascono tante aziende, ed è così importante *essere a capo di un'azienda, anche passiva.*

L'autovettura non è che un esempio. Non c'è, praticamente, spesa che uno non possa compiere per conto della Volontà generale: dalla camera d'albergo dove si passa la notte in compagnia (purché ci si ricordi, al mattino, di farsi fare il documento per l'Iva), ai pranzi al ristorante, pagati a ben più delle cinque persone che le leggi suntuarie concedevano agli antichi romani. In teoria, è vero, l'occhio del Grande Fratello potrebbe controllare *tutto*: far segnare sul conto il numero di codice fiscale di ciascun convitato, accanto ai piatti che ha consumati, e controllare se non abbia mangiato troppo, o se la sua presenza al pranzo d'affari fosse giustificata. Ma non sempre ciò che è possibile in teoria è attuabile in pratica. E così può accadere che, mescolate ai responsabili per gli acquisti delle ditte clienti, partecipino alla cena anche alcune donne di dubbia reputazione, che andrebbero, all'opposto, annoverate tra i fornitori. Il fisco chiude un occhio. In verità, l'incertezza del numero di codice fiscale di quelle fornitrici è un vero incubo, per gli uffici delle imposte. Ma questi si rendono anche conto che esse sono un forte incentivo alla produzione: servono a potenziare le vendite, a incrementare le esportazioni. Sono anch'esse un esempio di attività privata in servizio pubblico; e le condizioni di riservatezza necessarie a conservarne il fascino sconsigliano di chiedere rendiconti troppo analitici.

Tutto ciò sarà deplorevole, ma è anche umano; e il privato ne approfitta.

6. *Molto sarà perdonato, a chi ha molto pubblicizzato*

Poiché siamo in argomento, fermiamoci un istante. Mostriamo ancora una volta come ciò che conta, nella pretesa socialità, non sia punto l'eguaglianza delle *fruizioni*, bensì il divieto giacobino di agire — e, pertanto, anche di fruire — a titolo privato. Ciò che viene fruito a titolo pubblico non è ragione di biasimo; anzi.

Se c'è un'attività che nella concezione tradizionale e comune sia destinata a restare *privata*, e che solo a questo patto si tolleri e s'incoraggi, questa è senza dubbio l'attività sessuale. La sua pubblicizzazione è, appunto, ciò che urta il « comune senso del pudore ». Già altre volte, però, ho dovuto soffermarmi sul rovesciamento di questo concetto, che incontriamo negli ambienti del rivoluzionarismo extraparlamentare: secondo i quali precisamente la morale borghese, che cela ipocritamente il sesso, è turpe, mentre la prassi rivoluzionaria, che lo ostenta, è meritoria.

La ragione che indicavo là, rimane: in quella prassi si celebra la liturgia del Dio futuro, e l'atto liturgico deve essere *pubblico*, per definizione. Al contrario, il borghese, che vede quegli atti in funzione di soddisfazioni personali, non è degno di celebrarli, e si rende colpevole di interesse privato in atti di ufficio (in quelli che dovrebbero essere, cioè, gli atti di un « ufficio divino »).

Il fenomeno, però, è più generale: infatti investe anche persone che celebrano al di fuori di ogni assemblea liturgica. Investe tutte quelle, in pratica, di cui si occupano i rotocalchi del pettegolezzo. Che le vicende dette « sentimentali » della *jet society*, di attori, attrici, cantanti e persone comunque « famose » nel senso latino della parola vadano a finire sui rotocalchi, dal punto di vista della morale sociale, è cosa in verità, che non solo non aggrava la loro situazione, ma la redime. La redime pubblicizzandola. Questo l'aspetto della questione che non avevo colto nel libro precedente.

Infatti i borghesi, che commettono adulterio di nascosto, sono giudicati molto severamente da psicologi e sociologi:

come immaturi, insicuri, affetti da « bovarismo » e da instabilità. Per contro quelli che superano la soglia della notorietà sfuggono alle accuse, e si presentano, piuttosto, come testimoni di un modo di pensare libero e spregiudicato. Essi *attendono nel modo giusto alla loro funzione*, che, anche se non è in questo caso una funzione liturgica, è, quanto meno, una funzione *pubblica*, e pertanto meritoria. Non celandosi, attori e attrici riscattano quanto può ancora avere di privato, e quindi di individualistico, l'atto sessuale; esercitano una attività di cui tutti, in qualche modo, partecipano; sono lo strumento di un interesse comune, commettono adulterio per conto della Volontà generale.

In altri termini (grazie anche all'indistinzione di arte e vita teorizzata dal romanticismo), nei loro giochi *lavorano*: certo, non così direttamente e duramente come gli attori specializzati in *hard core*, ma con esibizioni indirette, che hanno, in ultima analisi, la stessa funzione.

Ciò conferma il principio: non è la fruizione come tale, quella che va impedita, ma solo la fruizione *privata*. E la « eguaglianza » stessa delle fruizioni, che è la bandiera più avanzata della socialità, non ne è affatto il significato ultimo. Le fruizioni possono essere disegualissime, purché raggiunte in virtù di una funzione pubblica.

La ragione per cui le persone famose possono, o, meglio, devono avere accesso ai loro più o meno fittizi paradisi erotici, è la stessa per cui il membro del Soviet supremo deve viaggiare in *limousine*, o il presidente della *holding* in elicottero, senza che il dogma della eguaglianza ne sia intaccato. Questa considerazione non libera gli Uffici dall'incubo delle donne che non pagano imposta sul valore così frequentemente aggiunto al loro corpo; ma, almeno, attenua il loro rimorso di non riuscire a isolarne il costo preciso nell'insieme delle spese aziendali. In verità, le spese di coloro che dedicano interamente la loro vita a organizzare *per scopi sociali* la produzione, sono *tutte* pubbliche, in un modo o nell'altro; così come quelle del Soviet supremo.

7. *Selezione dei peggiori*

Il problema dell'amministratore privato, quindi, non è più di rendere attiva l'azienda — per essere confermato e retribuito dagli azionisti, che intascano i profitti —: è di far riconoscere come legittime, dalle autorità tributarie e tutorie, le spese che l'azienda fa, fino a far scendere i profitti a zero. O, ancor meglio (per evitare sospetti di lucro privato), leggermente al di sotto.

In quel « leggermente » sta tutta l'arte della sana amministrazione: i filibustieri calcano rozzamente la mano verso i passivi.

Certo, non tutte le spese possono essere presentate agli agenti della finanza sotto la luce di un crudo realismo: ma tutto si può ammettere, purché lo si sappia dire. E ognuno sa che l'arte di porgere è essenziale, nel compilare i bilanci. Di qui ha origine l'interminabile serie di falsi di cui, a tratti, l'autorità si indigna, quando qualche ragione politica induca improvvisamente a « scoprirli ».

La cosa, però, non si ferma qui. Dal momento che si corre qualche rischio, è meglio correrlo per qualcosa che ne valga la pena: se i confini tra il lecito e l'illecito sono mal definiti, tanto vale attraversarli decisamente. A compromessi con la coscienza, per poco o nulla che si faccia, occorre giungere: e allora chi non ha animo meschino adotterà il detto attribuito da Cicerone a Cesare: « Se s'ha da violare il diritto, lo si violi per regnare ».

Ciò spiega il lento, ma progressivo prevalere, nella fauna degli imprenditori, della razza dei filibustieri: una selezione artificiale, prodotta dal sistema, dà loro un vantaggio biologico. Quando uno è costretto a interpretare elasticamente la legge per ritagliarsi ciò che gli spetta, sarà portato, a poco a poco, ad andare più in là, nella stessa direzione.

Né, per questo, avrà bisogno di cambiare metodo, ma solo di svilupparlo più in grande. Dal *dolus bonus* si passa al *dolus malus*, e nessuno può indicare il punto preciso in cui il cambiamento è avvenuto. Già Mosca e Pareto osservavano

(il fenomeno non è cosa d'oggi) che il nuovo sistema produce anch'esso le sue *élite*, ma di una qualità sempre peggiore, rispetto al sistema liberale classico. A poco a poco, infatti, i procedimenti necessari per difendersi vengono usati per arraffare, e le risorse intellettuali, non più legate alla necessità di produrre, sono impiegate per proteggersi politicamente le spalle.

Il privato sopravvive, e per un po', anzi, prospera, a spese del pubblico: ma, insieme a quella del pubblico, prepara la propria rovina.

8. *Dal cancro alla cancrena*

Alla appropriazione del pubblico da parte del privato è inevitabile che faccia seguito un fenomeno, più grave ancora, di imitazione da parte del potere pubblico. Il funzionario che per spirito tollerante, o perché non può farne a meno, concede al privato di usare la Rolls Royce « facendosela pagare dallo Stato » andrà, prima o poi, a trovare la moglie al mare con la vettura di servizio; e gliela metterà a disposizione per le compere, con l'autista.

Anche qui dai piccoli abusi si passa ai grandi, sebbene con maggiori remore morali: dai falsi necessari ai voluttuari, dall'approfittare al rubare, dai « peculati per distrazione » a quelli scopo a se stessi; dalla corruzione per conto terzi a quella per conto proprio e, infine, alla concussione.

Fenomeni del genere c'è da meravigliarsi, semmai, che non siano più frequenti; le remore morali, c'è da rallegrarsi che siano più forti di quanto la rarità delle sanzioni farebbe prevedere. Ciò perché, grazie a Dio, a differenza che in campo privato, nel campo pubblico l'abuso è bensì una condizione per arricchire, ma, in genere, non una *conditio sine qua non* per esistere. In teoria, il sistema non lo esige. Là il falso è necessario, perché occorre *camuffare*, sotto la maschera dell'utilità pubblica, un'attività che per sua natura è rivolta all'utilità privata; qui, al contrario, l'attività del funzionario

è già pubblica, e quindi *può* anche essere esercitata in modo pubblico.

Ma, naturalmente, quanto più vasti sono i poteri concessi all'amministrazione, tanto maggiore è la tentazione di farsi pagare la pena che dà l'esercitarli. Per di più non è neppur vero che la « tangente » sia sempre un di più, che il funzionario chiede per sé: qualche volta è una tassa a beneficio di terzi, che egli *deve* esigere per poter occupare quell'ufficio. In tal caso la corruzione e la privatizzazione del suo potere è ancora una condizione *sine qua non* della sua esistenza. Ciò accade, ad esempio, quando il funzionario deve far versare una tangente sugli appalti al partito a cui appartiene il titolare del suo dicastero.

Si tratta, è vero, di abusi in teoria non necessari: ma, per quanto abusiva, la situazione è più complessa che un puro e semplice fatto di corruzione personale; e più difficile da sradicare. Naturalmente, chi fa l'esattore per conto terzi è giusto che trattenga una piccola percentuale per sé: e così si rinnova, in forma non dichiarata, quel che avveniva sotto l'*ancien régime*, dove molte cariche erano venali ufficialmente, cioè concesse dietro pagamento a un privato che, poi, si rifaceva esercitandole. Istituto che è stato paragonato a un prestito ad alto interesse, che il privato, compratore della carica, concedeva allo Stato. Là si aveva una sorta di feudalesimo a inflessione capitalistica; qui si ha un feudalesimo a inflessione socialistica, in cui non è più il privato ad agire per conto dello Stato, bensì il pubblico funzionario a divenire un mediatore privato, produttore e procacciatore di commesse: ma il risultato è sempre il medesimo, è sempre l'appropriazione del pubblico da parte dei privati. I privati si stracciano le vesti dell'universale, e se le giocano ai dadi.

In teoria, sarebbe pensabile un sistema tutto diverso, senza feudalesimi di nessuna specie. Da un lato, un'attività privata libera, sottoposta a controlli molto generali — e, quindi, poco costosi — di legittimità; un'attività sviluppantesi per scopi di lucro personale, che premi i più bravi, che han la fortuna di produrre qualcosa che ai privati interessa.

Dall'altro, uno Stato che, avendo poche cose da fare, può farle bene, e può pagar bene i suoi pochi funzionari, dando loro un tornaconto ad essere onesti. Infine, partiti che non abbiano bisogno di tangenti, perché i più ricchi tra i privati, per ottenere un prestigio *disinteressato* (visto che il potere pubblico non giova ad arricchire), li sovvenzionano... Orrore! Certo, un sistema del genere è pensabile anche dalla mentalità giacobina: ma solo come il colmo dell'immoralità.

9. *Una « società opulenta » senza volerlo*

Se tra il potere pubblico, che surroga la volontà privata, e l'interesse privato, che si appropria del bene pubblico, non vi fosse altra alternativa, il sistema giungerebbe rapidamente alla fine. Ma, evidentemente, qualcosa sfugge. Codesto « qualcosa » è fatto di componenti molto piccole, la cui somma, tuttavia, è molto grande, e riesce a fornire l'energia necessaria perché il sistema continui.

Noi facciamo di continuo una quantità di cose *clandestinamente*, rispetto all'occhio del Grande Fratello. Ossia, le facciamo privatamente, nonostante che, in linea di principio, questo sia vietato. A volte noi stessi abbiamo cura di mantenere la clandestinità, altre volte il sistema ci concede deroghe parziali, più o meno ufficiali, all'obbligo di volere per suo conto. Esso infatti sa (nel senso in cui un sistema può sapere), che morirebbe se anche solo *sfiorasse* la coerenza: e si guarda dall'esigerla.

In qualche momento la esige così poco, da permettere un *arricchimento generale*: come durante quello scandalo (per il giacobino) che si chiamò « miracolo italiano »: un fenomeno su cui conviene soffermarsi.

Il miracolo italiano non fu dovuto al prevalere, in quel periodo, di princìpi opposti a quello che abbiamo indicato (come avvenne, e anche qui limitatamente, nel miracolo tedesco): fu dovuto al fatto che i princìpi che si accettavano erano male applicati, o non erano applicati affatto. In verità,

caduto il fascismo, bastava il *solidarismo cattolico*, anche prima che la palla passasse ai socialisti, perché lo Stato accettasse il principio giacobino che « solo l'universale deve volere »: ma poiché nessuno prendeva i princìpi sul serio, tutto accadeva *come se* si fosse preso sul serio il principio opposto, messo innanzi dalla Costituzione, cioè il rispetto dell'iniziativa privata.

Le imposte dirette erano pagate ad arbitrio del contribuente, e appunto perciò il *deficit* dello Stato era contenuto, e si aveva una molto moderata inflazione. In teoria, anche allora (in base a Luca, 12, 7) « tutti i capelli della nostra testa erano numerati »: ma era più facile fingersi calvi. Nel denunciare i redditi, moltissimi ne occultavano vaste fette. Altri usava un procedimento più libero: inventava di sana pianta le cifre da scrivere nella denuncia, e l'invenzione, come sempre, era più ragionevole della realtà.

Ancora recentemente un industriale tedesco, dopo aver a lungo lamentato gli impedimenti che nel suo paese l'autorità frappone all'attività privata, alla mia osservazione che nulla di tutto ciò mi era sconosciuto oppose: « Ma da voi questo non ha importanza, perché non si pagano le imposte ».

Dovetti disilluderlo: l'irrilevanza dell'imposta diretta — e, quindi, dell'ingerenza statale — non è più affatto una caratteristica della nostra situazione. Un indubbio progresso tecnico ha ristretto entro limiti angusti e precari quella che era una salutare, anche se tutt'altro che voluta, incapacità dello Stato di interferire nelle faccende private. L'evasione, ovviamente, esiste ancora, ma soprattutto da parte di grossi redditi, relativamente poco numerosi; e giova ancora ai singoli evasori, ma non più alla comunità, come accadeva quando decine di milioni di lavoratori non pagavano, in pratica, altro che imposte indirette. Per questa ragione lavoravano sodo, e percorrevano con alacrità il cammino in salita della ricostruzione, senza dover portare, ciascuno, un parassita sulle proprie spalle.

Non erano solo imprenditori o professionisti. Piero Ot-

tone, futuro direttore del « Corriere della Sera », si trovava un sabato in casa nostra, a Rapallo, e fu abbastanza divertito nell'apprendere che il fidanzato della nostra cameriera, che era un operaio, venutala a trovare, era sceso al Bristol, non lontano da noi. « *Affluent society* », esclamò. Io, infatti, allora avevo la cameriera, e lei aveva il fidanzato al Bristol.

Tutto ciò è stato bollato, naturalmente, come immorale: sia pure come meno immorale, perché involontario, del contemporaneo miracolo tedesco, dove l'iniziativa privata si giungeva a proclamarla, come principio. Il pretesto per deprecare era, come al solito, la diseguaglianza, perché in quel « disordine » qualcuno traeva vantaggi molto grandi, e altri — come me, o come l'operaio al Bristol — molto più piccoli. Tutti insieme, però, si saliva. Oggi il sistema è più coerente ed efficiente: non risparmia nessuno, e lascia all'occultamento spazi sempre più piccoli. Nessuno, però, sospetta le ragioni del crollo: lo si attribuisce al prezzo del petrolio.

10. *Bravi o no, purché clandestini*

Continua egualmente, e non è poco, il piccolo lavoro clandestino. Il lavoro dell'operaio maschio o femmina, in ferie o in mutua, o in cassa integrazione, che lavora privatamente; e di quello che fa ore tra un turno e l'altro, all'insaputa del Grande Fratello. Il clandestino continua a percorrere a piedi, da solo o in piccoli gruppi, un duro cammino in salita, ma, almeno senza pesi sulle spalle.

E' difficile calcolare a quanto ammonti il frutto di questi piccoli lavori clandestini,[11] insieme con quello dei minimi scambi sottobanco, *brevi manu*, senza fattura, che non lasciano traccia. Il fiume che nasce dall'insieme di questi rivoli è sotterraneo e immenso. L'importanza dell'energia complessiva che esso fornisce al sistema può per un po' facilmente sottovalutarla. Ma quando un regime più occhiuto, più forte, più coerente — cioè un regime *orientale* — cerca d'interromperla, gli effetti sono tali che più di una volta

è accaduto di dover fare marcia indietro: di dover adottare una « nuova politica economica ».

Anche dopo la persecuzione dei piccoli contadini, in Russia, si è tornati a concedere il campicello familiare, con facoltà di venderne i prodotti. Qualcosa di analogo si forma nel tessuto urbano, attraverso tutta una rete di piccoli commerci e servizi, difficile da valutare per chi non risiede sul posto, ma di cui si accorge anche il viaggiatore. Non potendosene fare una stima economica complessiva — perché lo scopo è appunto quello di *sfuggire* a stime del genere —, l'importanza del fenomeno può essere valutata in via negativa: supponiamo, cioè, di dover fare a meno completamente di qualsiasi lavoro clandestino, e immaginiamo che cosa ne seguirebbe.

Conviene dunque domandarsi come mai organizzazioni produttive minime resistano, o si riformino, accanto alle grandissime, messe in piedi dal capitalismo, non importa se di Stato, privato o misto. I loro costi dovrebbero essere molto superiori: sia per la loro piccola scala, sia per le cautele di cui, a volte, chi lavora di nascosto è costretto a circondarsi. Dunque, la concorrenza delle grandi e pubbliche imprese dovrebbe cancellarle: ognuno dovrebbe avere interesse a lavorare per il grande organizzatore, trascurando il lavoro spicciolo. Eppure non è così.

Diviene evidente, di qui, che il vantaggio del lavoro clandestino è, precisamente, di *non essere ufficiale*: di non lasciare traccia, di non essere registrato, di sottrarsi alla pubblicità; in una parola, di non essere come il sistema vorrebbe. Di essere « privato ». Ciò significa, in termini economici, sfuggire (almeno in parte) alle imposte dirette.

Qual è la conclusione? I carichi imposti (in termini di denaro e di altri aggravi) all'attività ufficiale superano, evidentemente, i vantaggi, pure enormi, di poterla organizzare su larga scala: altrimenti l'attività non ufficiale scomparirebbe.

Nei paesi occidentali il contrasto tra i due sistemi è meno accentuato, e sono più rilevanti le gradazioni intermedie. Tut-

tavia nei paesi più « avanzati » la situazione volge rapidamente all'orientale e l'Italia, che è il più avanzato di tutti, comincia ad essere più simile alla Polonia che alla Jugoslavia. Del resto, anche negli Stati Uniti si va, la domenica, ad aiutare il vicino a decorare la casa, in attesa che, la domenica dopo, venga lui ad aiutarci a finire l'impianto elettrico. *Hobbies*, si dirà. Ma provate a chiamare un'impresa, e vi accorgerete che *non è questione di gusto, ma di necessità.*

Come mai si è costretti a rinunciare ai benefici della divisione tecnica del lavoro? Perché il dentista ha più convenienza a decorare alloggi che a curare i denti? Perché l'impiegato passa *due* ore a far l'idraulico, invece di fare *un*'ora sola di straordinario, e passare l'altra giocando a *baseball*? E' chiaro: appunto perché far l'idraulico *non è il suo mestiere ufficiale*. Servirsi di un idraulico ufficiale è proibitivo; fare un'ora di straordinario nel proprio lavoro ufficiale è inutile. Questo, nel paese del taylorismo e dell'iniziativa privata: immaginiamoci gli altri.

11. *Tolleranza repressiva*

Cosa bellissima la tolleranza, quando impedisce che si muoia. Sarebbe meglio, tuttavia, non averne bisogno. Sarebbe meglio che ciò che si esercita clandestinamente, in piccolo, fosse fatto in grande, alla luce del sole. Che non occorresse avere un mestiere come paravento ufficiale, e battere la fiacca in una grande azienda o mettersi in malattia, per cominciare a fare l'elettricista in modo serio. Così come sarebbe stato meglio che Dante, per scrivere poesie, non avesse avuto bisogno, come ebbe, di iscriversi alla corporazione dei farmacisti.

Sarebbe meglio, insomma, che non fosse necessario trincerarsi dietro la finzione di un interesse pubblico, quando non si fa nulla di male perseguendo un interesse privato. Che la ricchezza vada ai privati non dovrebbe essere concepito come una sciagura, quasi una perdita di pressione del sistema, costretto a lasciare qualche valvola di sfogo: dovrebbe essere la destinazione *naturale* di ciò che si produce. Abbiamo visto che far diversamente non va affatto a vantaggio del bene pubblico, bensì sempre e soltanto dei privati: però di privati via via peggiori e meno produttivi.

La causa per cui combatto non è, dunque, la causa dei privati, ma di una congrua concezione del pubblico potere: anche se, senza dubbio, dal vincerla i privati meno inclini alle finzioni e ai compromessi con la coscienza trarrebbero, a loro volta, un vantaggio. Di ciò, tuttavia, le speranze son poche, perché una stravagante concezione dell'« universale » distorce la giusta divisione dei compiti tra il pubblico e il privato, e fa del pubblico il nemico di se stesso, attraverso i privati.

Ne vedremo qualche manifestazione impressionante. Ma, ora, dobbiamo ancora soffermarci sul fenomeno più tipico, a cui porta il delirio di onnipotenza del potere pubblico: l'inflazione.

CAPITOLO NONO

LA MISTICA DELL'INFLAZIONE

1. *Inazione essenziale*

I benefici che lo Stato dovrebbe riversare sui suoi cittadini sono infiniti; le risorse che, a tal fine, i cittadini possono mettergli a disposizione sono finite. Altre risorse, che gli venissero dall'estero, sono finite anch'esse, e non risolverebbero la questione. Ne consegue che, quand'anche il sistema avesse un rendimento del cento per cento, e lo Stato riuscisse ad assorbire la *totalità* delle risorse prodotte, l'insieme sarebbe insufficiente ai compiti che lo Stato si prefigge.

Questo sbilancio dà luogo all'inflazione: a un'inflazione *essenziale*, costitutiva, che caratterizza le economie moderne, e che si distingue *per natura*, e non solo per grado, da quella che, più o meno rapida, ha accompagnato le economie d'ogni tempo.

Dato che, volendo, lo Stato potrebbe *anche* rinunciare a farsi strumento esclusivo della Provvidenza — anzi di fatto rinuncia ad attuare questo proposito *integralmente* — l'« inflazione essenziale » potrebbe anche tendere a zero. Però noi constatiamo che ciò accade molto raramente: dunque, almeno in parte, a quel principio si cerca di dare attuazione. La spinta a creare dal nulla la ricchezza, che il principio esige, non viene a patti con la realtà fino al punto di rinunziare al miracolo. Il miracolo bisogna almeno *sforzarsi* di attuarlo: sic-

ché l'inflazione può essere più o meno grande, ma non può mancare.

Inflazione essenziale, come tentativo di creare il qualcosa della ricchezza dal nulla della carta-moneta. Per questo avviene, oggi, che l'inflazione non sia più subìta — come quando ci capitava addosso per cause non ben conosciute — bensì voluta, predicata, salutata con gioia. Il suo contrario, la « deflazione », suscita commenti indignati. Ma il curioso è che, spesso, si parla di « deflazione », semplicemente, quando il tasso di inflazione diminuisce.

Molto scrivono gli economisti sull'inflazione, sebbene economicamente essa sia un fenomeno abbastanza semplice. Ma per capire il fenomeno d'oggi occorre capire, anzitutto, questa *mistica* dell'inflazione, contro cui s'infrange qualsiasi considerazione razionale. E le cose dette fin qui ce ne danno la chiave. Il principio giacobino che l'« universale deve fare tutto », attraverso lo Stato, implica il *miracolo*: implica che lo Stato eroghi più di quanto può ottenere, e non solo per un periodo limitato, ma per sempre. Ora la sola speranza di miracolo, in economia, sta nell'inflazione. Se ne accorse già Goethe che, appunto a proposito di un'inflazione, enunciò un detto bellissimo: *Wer Wunder will, der stärke seinen Glauben*, chi vuole il miracolo rafforzi la sua fede.

E' quanto fanno i sostenitori di una « economia dello sviluppo ».

2. *Dalla fiducia alla fede*

Diocleziano ha bisogno di spendere, e diminuisce il peso delle monete. I prezzi aumentano. Emana un calmiere, e aumentano ancora di più. Ecco un fenomeno di inflazione *accidentale*, perché l'intenzione di Diocleziano era relativamente innocente: solo di produrre più monete per la stessa quantità di metallo.

Cristoforo Colombo scopre l'America, e in Europa affluiscono navi cariche di metallo prezioso. Si ha un bel conservare alle monete lo stesso peso di metallo, i prezzi aumentano. Altro tipo di inflazione involontaria.

Carlo Magno inventa la lira come moneta di conto; e, molto più tardi, i re di Francia si industriano a stabilire, volta per volta, a quante lire debba corrispondere una data moneta d'oro, ad esempio un luigi. A volte « aumentano » il valore del luigi — portandolo ad esempio, da ventiquattro a trentasei « lire tornesi » (o unità di conto) — e i prezzi, espressi in lire tornesi, aumentano anch'essi. Con gli stessi luigi si continua ad acquistare la stessa quantità di merce, mentre chi ha un debito espresso in lire si trova a pagare di meno.

La cosa comincia a insospettire. Strano, non è forse, colui che batte il luigi, lo stesso che gli *assegna* il suo valore? L'oro non serve quasi a nulla: ha un valore puramente convenzionale: perché, allora, non obbedisce agli ordini del suo signore? Davanzati e Jean Bodin avevano cominciato a darne una spiegazione, ma chi era al potere non se ne inquietava più che tanto, preoccupato solo di manovrare per il proprio tornaconto.

Ancor meno avevano ragione di preoccuparsene i falsari *consapevoli* d'esser tali, perché, per quanto facessero, difficilmente la loro frode giungeva a incidere sensibilmente sui prezzi. L'importante era che, chi batteva moneta legale, la battesse buona. Il timore del falsario era, piuttosto, che il potere legittimo, poco propenso a dividere con altri l'aggio di monetazione, e ancor meno il vantaggio di diminuire fraudolentemente il titolo, gli facesse fare la fine di mastro Adamo, arso vivo a Firenze.

Grande e piccola frode rimanevano, così, nell'ordinaria amministrazione, anche perché è difficile frodar molto sul metallo: la resa è poca. Le variazioni dei prezzi erano, dunque, dovute soprattutto ad altre cause. Solo, probabilmente, con John Law (1671-1729) il fenomeno inflazionistico divenne *consapevole* e prese a intrecciarsi con le speranze mistiche dell'umanità.

Nonostante che l'àmbito in cui operava Law, la Francia

della Reggenza, fosse molto irreligioso — o, forse, appunto per questo —, si cominciò a cercare nell'inflazione qualcosa che fosse capace di *porre a disposizione dell'uomo il miracolo*. Law era un abile manipolatore finanziario e un avventuriero: ma questo, specialmente nel Settecento, non escludeva che fosse, al tempo stesso, un profeta. Sicché mentre la fama di Cagliostro rimase attaccata solo alla *prima* qualità, di avventuriero — forse perché Cagliostro rimase fermo alla tradizione delle monete metalliche, di cui si era occupato da giovane, e alla pietra filosofale — nella fama di Law prevale, oggidì, la seconda. Law fu profeta, perché capì che l'avvenire era nella carta. « Il nome di Law — afferma l'autorevole Rizzoli-Larousse — è oggi considerato come quello di un precursore in materia economico-finanziaria, mentre il fallimento del sistema fu dovuto al fatto che i tempi non erano maturi ».

Perché questa diversità, tra Law e Cagliostro? Perché « oro » significa diffidenza, e « carta » *fiducia*. Dalla parola « fiducia » alla parola « fede » il passo non è lungo, e, se Law cercava esplicitamente solo la prima, non hanno tutti i torti i *mistici* secolarizzati d'oggi a trovare in lui anche la seconda.

La mistica dell'inflazione è la trasformazione della fiducia nella cartamoneta, in una fede nel miracolo.

3. *Il primo anello è nell'Infinito*

Fin da quando non fu travolto dal suo esperimento, Law era il più convinto sostenitore della *stabilità* della moneta. Appunto la carta la garantiva, perché, se sulla carta stava scritto « mille lire » (tornesi), mille lire rimanevano; mentre il luigi valeva, ora trentasei, ora trenta, ora ventiquattro lire, secondo i decreti del Re.

Quando, ormai Controllore generale, non sapendo più a che santo votarsi ebbe, per un momento, l'idea di « diminuire » il valore dei biglietti di banca (21 maggio 1720) fu

un coro di proteste. Gli si fece notare che, ancora pochi giorni prima, aveva dichiarato che il valore della moneta cartacea non avrebbe mai subito variazioni. Ai giuristi del parlamento di Parigi la misura sembrò fraudolenta, e per di più era inutile: la capacità d'acquisto di un biglietto di banca non dipende dai numeri tracciati sopra, se questi cambiano uniformemente per tutti i biglietti. La frode stava, piuttosto, nella *quantità* di biglietti, emessi senza copertura (e, in parte, perfino senza autorizzazione). Il curioso è che Law stesso, per difendere la sua trovata di diminuire il valore della carta, fece notare che cambiare un numero non cambiava nulla. Subito dopo, vi rinunciò (27 maggio).

Non meravigli il paradosso che l'« inflazione essenziale » sia stata inventata da un convinto fautore della stabilità della moneta. *La stabilità della moneta è uno dei sette pilastri della mistica dell'inflazione*: se manca, il gioco di creare qualcosa dal nulla non funziona, o non funziona a lungo. La perdita di valore della moneta rivela subito che il miracolo non è avvenuto.

Ma, naturalmente, è il pilastro che crolla per primo, perché, in questo campo, nessun miracolo avviene. Allora chi conserva, ciononostante, la fede è costretto a ripiegare. *Non importa* che la moneta perda progressivamente valore — egli prenderà a dire. Anzi, questo è un bene, purché non avvenga troppo in fretta e non generi quella sfiducia che, in operatori inclini alla miscredenza, intacca la fede.

La fede di Law, e di tutti quelli che lo hanno seguito, è che l'emissione di carta moneta esalti la produzione di ricchezza: ossia che il *segno* generi la cosa. E' il tipico procedimento di qualsiasi operazione magica: si impicca un'immagine, e la persona muore. Solo che, qui, la magia dovrebbe essere benefica: si stampa quella che il Genovesi chiamava, appunto, « ricchezza di segno », e come per magia, si genera la ricchezza.

Per razionalizzare, si spiega che il circolante rende attive capacità di produzione dormienti. Il circolante, infatti, nella Francia di Luigi XIV era poco: tutti lamentavano la « *rareté*

des espèces ». E' vero che il flusso sanguigno si sarebbe potuto ottenere anche immettendo in circolo monete d'oro: ma la Francia aveva carta, non aveva oro, e credere di poter produrre l'oro da altre sostanze è una superstizione. Per contro aggiungere zeri a un numero sulla carta non è una superstizione, è un'operazione matematica sempre possibile.

Come ogni operazione magica, anche questa produce effetti attraverso la psicologia. In genere, per produrre ricchezza occorre prendere denaro a prestito: dunque, la prospettiva di restituirlo *svalutato* sarà un incentivo a buttarsi. Se, frattanto, i prezzi diminuissero, io fallirei: ma basta che tutti *pensino* che i prezzi aumenteranno, e i prezzi aumentano: dunque non fallirò.

Non voglio, come si vede, dir male della magia, e negare che sia efficace: voglio caratterizzarla. Law, infatti, non trascurò il mezzo psicologico, e puntò sulla Compagnia delle Indie. E neppure lo trascurerà, più tardi, Mefistofele che, allo stesso scopo, additerà i *tesori sotterrati* e, come tali, di proprietà dell'imperatore. Nei keynesiani moderni, i tesori sepolti sono le forze produttive dormienti, che l'immissione di circolante servirà a svegliare. Occorre sempre qualcosa di lontano, di sotterraneo, di meraviglioso, per dar fiducia: questa essendo la molla dell'operazione.

Effettivamente, l'immissione progressiva di circolante una fiducia la dà: che i debiti, prima o poi, si riusciranno a pagare. Anzi, più precisamente, che si riusciranno a *non* pagare, perché questo è lo scopo, sebbene non lo si possa dire. Il debitore riuscirà a pagare in moneta svalutata, tanto più facilmente, quanto più la svalutazione sarà stata forte. Egli compirà, dunque, in un atto solo due cose che sembrano contraddittorie, *pagare* e *non pagare*. Ma l'inflazione ha precisamente per scopo di rendere possibile l'impossibile, e, quindi, di superare la contraddizione.

Quanto più l'inflazione è forte, infatti, tanto più le due cose contraddittorie vengono a coincidere: « pagare » significa, identicamente, « non pagare ». Se, però, si dicesse « non pagare » soltanto, il « risveglio delle forze produttive dormienti » non avrebbe più nulla di miracoloso: è chiaro che fornire gratuitamente a chi lavora uno strumento di produzione, come il capitale, significa aiutarlo a produrre. Se, per di più, si aggiungesse chiaramente che ciò avviene *rubando* ad altri, si minerebbe la fiducia, impedendole di trasformarsi in fede; e, senza fede, i miracoli non avvengono. Occorre, quindi, *dare l'impressione che nessuno paghi quel dono*, che si fa all'imprenditore in quanto debitore; e, se qualcun altro obietta, occorre dargli l'impressione che, grazie all'aumento della produzione, il sacrificio non si scaricherà mai su di lui.

Il pagamento effettivo tenderà, quindi, a spostarsi sempre su un altro, esattamente come nella « catena di Sant'Antonio ». E il gioco riesce fin quando questo altro si trova. E quando non si troverà più? A questo punto interviene la spinta mistica, a *vietare* questa domanda. A vietarla in nome dell'Assoluto. Nessun altro principio, infatti, potrebbe vietare che si faccia quella domanda, e che si smonti, così, il miracolo della catena di Sant'Antonio. L'*altro* ci sarà sempre; solo diviene l'« assolutamente Altro », *das ganz Andere*, come Rudolf Otto chiamava il « numinoso », il sacro. Per passare dalla frode spicciola alla mistica, la catena di Sant'Antonio va a cercare il suo primo e ultimo anello nell'*infinito*.

4. *Come una normale rapina viene trasformata in miracolo*

E' perfettamente inutile che i seguaci di Lord Keynes vestano di formule difficili la loro teoria: l'avevamo capita anche senza. Le formule ermetiche sono sempre state, è vero, un supporto della mistica, ma se si rinuncia al miracolo, si può farne a meno.

Così, la difesa che Edgard Faure fa dell'esperimento di Law è molto sensata, perché rinuncia al miracolo, e si riduce a questo: se raccolgo capitali presso chi non produce, e li affido a chi produce, i capitali diverranno produttivi e formeranno una ricchezza che, altrimenti, non si avrebbe.

Questo avvenne col « disindebitamento », prodotto dal sistema di Law. E' vero. La sola obiezione è: liberare dai debiti mediante una *frode* (salvo che si voglia credere al miracolo che « pagare » sia identico a « non pagare »), a parte le implicanze morali — che non cadono, anche se molti creditori fossero indegni di esserlo — rimarrà a lungo produttivo? O, favorita per un po' la produzione, l'espediente non giocherà più? L'esperienza ci mostra che non gioca più.

Nel caso di Law il « sistema » fu molto circoscritto nel tempo, e l'inflazione non fu enorme. Qualcuno rimase bruciato: ma, poiché il « sistema » si chiuse, la sfiducia non divenne generale. Quando il sistema diviene costante, come nelle nostre inflazioni, la sfiducia giunge a superare la buona fede dei gonzi, e la catena di Sant'Antonio s'interrompe. Meglio dunque, anche economicamente, che i capitali per chi produce si trovino altrimenti che con la rapina.

Trasferire capitali da chi non li adopera a chi li adopera dovrebb'essere, piuttosto, compito delle *banche*: se non fosse che l'inflazione offre in più, rispetto alle banche, l'illusione che quei capitali *non si debbano pagare*. Sogno di un falsario benefico, che stampa denaro di nascosto e lo passa all'imprenditore, senza che nessuno se ne accorga (si pensi alle emissioni clandestine di Law, approvate dal Reggente *sous la cheminée*: o ignorate dallo stesso Reggente, per cui Law rischiò il patibolo). Quando l'imprenditore avrà finito di produrre, restituirà quel prestito senza interesse.

Supponiamo che, a questo punto, le banconote false siano bruciate (come in parte si fece, infatti, nel 1720): « Che cosa è cambiato? », si domanderà il falsario benefico. E si risponde da solo: « Nulla, salvo che, nel frattempo, si è prodotta una ricchezza che, senza quell'accorgimento, non sarebbe esistita. Mille biglietti falsi ho stampati, altrettanti ne ho distrutti: mille meno mille zero, *dal nulla è venuto fuori qualcosa* ».

E così sarebbe, senza l'aumento dei prezzi. Ecco perché l'aumento dei prezzi è la bestia nera della mistica dell'inflazione. Occorre, come per Diocleziano, impedirlo, negarlo e,

soprattutto, dichiararlo indipendente da quei mille biglietti falsi. Dovuto, perciò, agli sceicchi, alla speculazione, al Maligno. Questo infernale mercato *come ha fatto ad accorgersi* di mille biglietti falsi? Sono un'inezia. Qualcuno deve aver fatto la spia e i commercianti ne hanno approfittato per alzare i prezzi. Ed ecco i commenti sul « carovita », prodotto dalla slealtà degli uomini.

Frattanto, però, l'aumento dei prezzi c'è stato, e pone il fenomeno sotto una luce diversa. E' vero, l'imprenditore non ha pagato interessi (forse ne ha perfino lucrato uno, negativo). Non ha pagato, grazie alla svalutazione, neppure quel « tasso agevolato » che, per mascherare la mia azione di buona fata, gli ho fatto versare. Ero un falsario benefico, e grazie all'operazione, ho coperto perfino le spese generali della Provvidenza, tra cui la piccola spesa dell'impressione. Ma *qualcun altro ha pagato*. E non già l'« assolutamente Altro », di cui parla Rudolf Otto: hanno pagato tutti coloro che avevano crediti, e se li son visti svalutare.

Il falsario benefico aveva *debiti*, e così pure l'imprenditore: per questo la loro ottica è diversa. In realtà, la perdita degli uni compensa esattamente il guadagno degli altri, secondo una legge generale di natura, che prende forme molto diverse, ma che, in ciascuna di queste forme, esclude il miracolo. E' verissimo che, grazie al trasferimento di capitali, qualche cosa, frattanto, si è prodotta: se quella ricchezza fosse rimasta nelle mani dei primitivi possessori, questi non avrebbero saputo farla fruttare; nelle mani di imprenditori capaci — grazie ai biglietti falsi poi rientrati (stiamo sempre parlando dell'ideale) — è divenuta un capitale produttivo. Ciò che era disperso s'è concentrato, ciò che era destinato ai consumi è divenuto investimento.

Se tutto si riducesse a questo, nessun miracolo. L'assunto, tuttavia, non si riduce a questo. I teorici dello sviluppo non se ne accontentano, e non riconoscono che si è *portata via* qualcosa a qualcuno, per darla a un altro che sapeva farla fruttare di più. Come mai?

5. *La fede nel futuro*

Quel discorso così semplice, senza sfondi mistici, è l'*unico* che si possa fare per rendere piena giustizia alle teorie keynesiane. « Rubate, rubate pure, purché diate a chi sa ». Ma perché si preferisce ammantare questo procedimento di formule magiche?

Anzitutto perché « rubare » non è una bella parola; e poi perché solleva qualche domanda indiscreta.

La prima è un po' lunga. I *rentiers*, lo abbiamo capito, sono dei parassiti. Non sanno far fruttare il denaro, e facciamo bene a portargliene via almeno un po'. Ma questo denaro *era già* a nostra disposizione. Se i possessori lo avessero tenuto nel materasso, non ne avrebbero preteso un reddito. Se vogliono cavarne un reddito, è perché lo hanno dato alle banche, o lo hanno reso utilizzabile in un modo o nell'altro. Che se, poi, l'avessero tenuto nel materasso, tanto meglio: ora sì, che potremmo stamparne una quantità corrispondente, e metterla in circolazione senza fare aumentare i prezzi.

Poiché, però, i prezzi sono aumentati, vuol dire che il denaro circolava. Allora, visto che siamo più bravi di loro a farlo fruttare, perché non lo abbiamo preso a prestito, pagando l'interesse di mercato? L'ipotesi è, appunto, che noi siamo capaci di *far fruttare* il denaro meglio di loro. Potevamo, dunque, contentarci di trattenere la differenza, e i prezzi non sarebbero aumentati.

La scusa è ancora quella di Law, anche se avvolta in considerazioni socio-economiche più complesse. Il circolante è poco, per i bisogni della produzione, e i *rentiers* si fanno pagare *troppo* il loro denaro: conviene abbassare le loro pretese, immettendo capitali sul mercato a più basso costo. Discorso che poteva, forse, farsi ai tempi di Law: ma oggi, confondendo morale ed economia, esso mostra la chiara intenzione di mettersi sotto i piedi e l'una e l'altra.

Se c'è una cosa che è assolutamente impossibile farsi pagare troppo cara è il denaro (s'intende, a lungo andare: come in ogni legge economica). Se qualcuno *è in grado* di pagare

il denaro più di me, e non fallisce, vuol dire che sa farlo fruttare *meglio di me*: dunque, è bene che sia dato a lui. Se, per contro, nessuno offre un interesse superiore al mio, chi ha denaro da collocare può, al più, tenerselo in tasca, o spenderlo in beni di consumo anziché imprestarlo: *non può* farselo pagare di più. Se, poi, nasconde il denaro nel materasso, non per questo il prezzo del denaro aumenta: egli fa un prestito senza interesse allo Stato, che può mettere in circolazione una somma equivalente senza che aumentino i prezzi. Sicché il denaro non è una merce che si possa rendere rara per renderla cara.

Mi si dirà: appunto questo stiamo facendo, noi del Tesoro: emettiamo carta moneta equivalente a quella nascosta nei materassi (o, come diceva Mefistofele, ai « tesori nascosti nel sottosuolo »).

Ahimé, non è così. Non è così perché, se fosse così, i *prezzi non aumenterebbero*. Invece aumentano. Questo è ciò che scopre lo sporco gioco. Evidentemente, si ha troppa fiducia nei materassi.

Ma, se si approfondisce codesta fiducia, si trova un'ingenuità più profonda: una fede mistica nel *futuro*, che è la forma laicizzata della Provvidenza. Si pensa il futuro come una cornucopia: espandete la circolazione, e la fede vi verrà. Il generarsi della ricchezza farà rientrare l'inflazione, l'offerta tornerà a pareggiare la domanda, l'aumento dei prezzi sarà riassorbito, *tutti* finiranno col guadagnare. E' la speranza di Law, in buona fede. Ma si tratta di una buona fede religiosa inconscia. Si vuol rovesciare la maledizione biblica del lavoro, nascondendosi dietro considerazioni pseudoscientifiche. E poiché la speranza è il futuro, si punta sulla *dinamica* economica, anziché sulla statica. La statica è un'astrazione: viva la dinamica.

In realtà, anche la dinamica è un'astrazione, ma, grazie al Cielo, molto più complicata; e l'ermetismo è sempre stato un supporto alla fede. All'età del ferro, dunque, succederà l'età dell'oro; anzi, della carta moneta.

E, invece, succede la catastrofe.

6. *Contro gli economisti del Principe*

I cultori di dinamica economica hanno tutti i diritti di costruire teorie che non stanno in piedi; di vestire di formule magiche processi che gli operatori economici hanno imparato (a loro spese) meglio di loro. Hanno diritto, inoltre, di raggiungere le cattedre universitarie, e di divenire economisti del Principe, lusingandone le aspirazioni all'onnipotenza; nonché di disprezzare i loro colleghi più modesti che, anche se arrivano in cattedra (perché l'Università è, in parte, conservatrice e arretrata), espongono l'economia in una forma che tutti capiscono, e che al Principe non piace. Di una sola cosa non hanno il diritto: di raggirare chi paga le spese dello sviluppo (o che, poi, questo sviluppo ci sia, o, come è più frequente, che non ci sia), cercando di fargli credere che non s'è portato via niente a nessuno. Niente, per lo meno, che non fosse dovuto, o che non venga più tardi restituito.

Si tengano, costoro, le cattedre, l'ammirazione del Principe e dei turiferari, le remunerazioni derivanti dall'amministrazione di imprese pubbliche; ma non cerchino di persuaderci che, ciò che sentiamo sulla nostra pelle, non lo sentiamo.

L'inflazione è anche, senza dubbio, una sciagura morale, e questo lo vedremo tra poco: ma è anzitutto una sciagura economica, che *viene* percepita. E poiché gli effetti di questa sciagura sono sentiti immediatamente, l'interesse per la teoria diviene secondario. Anche la teoria di Don Ferrante, a prima vista, sembrerebbe vera. Io, almeno, non riesco a scoprirvi il minimo punto debole. Ma il diritto di Don Ferrante di imporcela cessa, nel momento in cui ci ammaliamo di peste.

Non lasciamoci, dunque, imporre una teoria che, al contrario di quella di Don Ferrante, di punti deboli ne ha molti; e che spinge a diffondere la peste. La teoria di coloro che incoraggiano il Principe a succhiare il sangue dei poveri (generalmente in nome dei poveri stessi, ma solo a beneficio

di qualche ricco) non può invocare il diritto all'errore. Questo è un diritto che va sempre rispettato (perfino quando l'errore consista nel negare, e neppur troppo copertamente, il principio che « ex nihilo nihil fit »), ma la teoria in questione non può invocarlo: perché il diritto all'errore non implica quello di far soffrire coloro che si pretende di beneficare. La buona fede (in forma di delirio di onnipotenza) non copre la presunzione.

Il disprezzo che i teorici dello sviluppo a prezzo di sangue altrui ostentano verso coloro che non si lasciano persuadere; le accuse di *incompetenza*, che lanciano a chi solleva dubbi; di *insensibilità morale*, a chi si ritiene defraudato; di *reazionarietà politica*, a chi suggerisce che, forse, lo sviluppo andrebbe cercato altrimenti, rivelano un accecamento di superbia che non può essere tollerato, fin quando non cessi. Le vittime di quella tirannide che è il governo per mezzo dell'inflazione sono, ancora una volta, i deboli e gli inermi: perciò è necessario che chi non è debole e inerme, almeno intellettualmente, non desista dal combatterla, non si lasci intimidire da un disprezzo che, a ben miglior titolo, può ripagare. E neppure si lasci commuovere da quanto di buono e di vero si trova in quella teoria, e le permette, così, di fare il male. Solo il bene e il vero, infatti, possono dar forza al male: ma guai a chi non scopre il *capovolgimento* che il male ne fa.

La mistica dell'inflazione si ammanta di santità sociale, ma è la santità della rapina. Essa è una religione fondata sul sacrificio umano. E i sacrifici umani che chiede, non li compie su guerrieri nemici vinti, al modo degli Atzechi, ma su bambini, al modo degli idolatri di Moloch. Chi sono, infatti, questi « redditieri », che si lasciano portar via i capitali dall'inflazione? Sono, senza dubbio, gli incapaci, che hanno ereditato ricchezze senza merito, e non sanno usarle. Ma sono anche molti che *non possono* usarle, perché minorenni, o perché troppo poveri per ottenere prestiti, o per investire produttivamente il poco che hanno. Costoro consegnano, e non ricevono; e non si ha il diritto di insultarli, confondendoli con chi usa male il denaro per ignavia.

I ricchi trovano credito. I capitali che hanno, possono investirli in beni reali, e altri ottenerne a prestito. Quando si è molto ricchi si può, quindi, arricchire con l'inflazione; o, quando si abbia la voglia e il coraggio di speculare. E se, tuttavia, qualcuno, anche non poverissimo, questa voglia non l'avesse? E se preferisse dedicarsi ad altro, a un più sano *lavoro*? La facile polemica pseudosociale contro i tagliatori di *coupons* con forbici d'oro copre, insomma, la più turpe delle aggressioni antisociali.

Questo discorso sul carattere antisociale dell'inflazione irrita gli aguzzini. Ragione di più per tenerlo, senza alcuna paura della retorica. Basta che la retorica sia « di quella buona », come diceva il Manzoni. Una sera che Giuseppe Pella, in una conferenza, attribuì a proprio merito l'aver protetto le vedove e i pupilli, fermando l'inflazione, l'indignazione dei progressisti in sala era visibile: come contro chi, non contento di trafugare armi sotto l'insegna della Croce Rossa, si faccia scudo di donne e di bambini per procedere.

Era retorica, è vero, parlare di vedove e di pupilli: ma era anche la verità.

7. *Il delirio di onnipotenza*

Il tono del § 6 è stato quello dell'invettiva, non di una pacata discussione scientifica. E così voleva essere, perché non si tratta affatto di scienza. Le costruzioni scientifiche dei teorici dell'inflazione, quanto più sono sofisticate, tanto più servono a coprire *altra* cosa: un inconfessato delirio di onnipotenza, che caratterizza oggi il potere.

Se, infatti, riuscirete a produrre il qualcosa dal nulla, e ad arricchire qualcuno senza che qualcun altro paghi, non vi occorrerà altro, per considerarvi al livello dell'Onnipotente: « eritis sicut dei ».

Se si trattasse di scienza, questa prospettiva sorprenderebbe, e si ricorrerebbe al controllo dell'esperienza. Non siamo, infatti, nella logica pura: siamo nel campo dell'economia, e un eventuale errore in buonafede, che si insinuasse nel ragionamento astratto, dovrebbe inchinarsi di fronte al fallimento pratico delle applicazioni. Per contro (come nel caso del marxismo) la serie senza fine dei fallimenti non scoraggia dal tentarne e giustificarne di sempre nuovi.

Un uomo politico ha riconosciuto, recentemente, che nessuno degli Stati che han cercato fin qui di applicare il marxismo è degno di essere preso a modello. Tuttavia non ha rinunciato, per questo, a cercar di applicare il marxismo nel proprio Stato. Questo, perché il « modello buono » è sempre quello *della prossima volta*. Ora, la stessa cosa si constata in tutti gli Stati che si affidano all'inflazione, e che sono, ormai, quasi tutti gli Stati dell'Occidente. Nessuno è mai riuscito ad assorbire la sbornia senza scontarla; e neppure a rinviare di molto il *redde rationem*. La catena di Sant'Antonio si è sempre arrestata. Ciò che si è guadagnato, lo si è sempre pagato ad usura. La produzione, anziché camminare da sola dopo essere stata messa sulla buona strada, non ha mai offerto altra alternativa che tra il ristagno e una più accentuata inflazione; col finale, prevedibile, associarsi di entrambi, nella « stagflazione ». Questi sono stati i risultati costanti, fin quando la moneta non è stata risanata. In tutti gli esperimenti, la speculazione ha fatto premio sulla sana attività economica, e pochi speculatori si sono arricchiti alle spalle di chi lavorava. Ma non importa: si continua a propugnare il sistema per « ragioni sociali ».

Il rimedio che Lord Keynes, grande economista, trovò alla crisi del '29, *per salvare l'economia capitalistica*, i suoi seguaci o esaltatori — per lo più *piccoli* economisti — continuano ad applicarlo nello stesso senso, come se nulla fosse cambiato, in situazioni esattamente rovesciate. E almeno dicessero che lo fanno per continuare a rendere la vita facile, sempre più facile, ai grandi capitalisti: al contrario, pretendono, questa volta, di farlo in favore dei proletari. Keynes aveva spiegato loro (ed ebbe il torto di farlo in modo criptico) il funzionamento di un'autovettura; e, come accade in questi casi, si era soffermato soprattutto sulle marce avanti. I suoi seguaci continuano ad innestare queste marce anche

quando sarebbe necessaria la marcia indietro. Si dicono « keynesiani »: eppure la possibilità di innestare la marcia indietro Lord Keynes, sia pure di sfuggita, gliela aveva insegnata.

Per questo non si può consentire che si parli di ciò come se si trattasse di scienza. La ragione dell'inflazione è un'altra. L'inflazione ci *deve* essere, perché lo Stato sia slegato dalla necessità di commisurare i mezzi ai fini. E poiché questo, e non altro, è il principio, non importa se, per questo, l'economia va a rotoli, gli speculatori ingrassano alle spalle di chi lavora, il diritto a farsi restituire il debito è abbattuto, e così via.

Uno Stato legato alla necessità di commisurare i mezzi ai fini non sarebbe la Provvidenza, e non sarebbe il *principio unico del volere*, perché, per volere i fini, dovrebbe fare i conti con i singoli, che gli forniscono i mezzi. Potrebbe, al limite, farsi dare da essi tutto ciò che hanno: ma poiché i singoli, smettendo di avere, lo condizionerebbero, occorre cercare un'altra via. Lo Stato non può sottostare al beneplacito dei singoli, per sapere quanto ha da spendere. Era questa la pretesa dei parlamenti classici, e per essa si incendiavano le navi del tè: *No taxation without representation*. Ma lo Stato deve liberarsi da queste pastoie.

E' vero: il controllo dei singoli attraverso i parlamenti, oggi, non spaventa più, essendo divenuti i parlamenti, piuttosto, l'organo della spesa infinita in nome della Volontà generale. Ma il parlamento ha un bel decidere una *total taxation through representation*: se il cittadino più che tanto non ha, i metodi ordinari di tassazione non possono cavarne altro. Smettendo di produrre, il cittadino *elide* l'imposta. Occorre che lo Stato, almeno in linea di principio possa spendere *di più* di ciò che il cittadino gli dà (al limite, più dell'intero reddito nazionale): e questo « di più » non può venire dal nulla. Lo Stato, dunque, deve poter produrre il qualcosa dal nulla. *Questa* è la vera spiegazione mistica della mistica dell'inflazione.

Le spiegazioni scientifiche spiegherebbero tutt'altra cosa.

Spiegherebbero perché i prezzi aumentino, gli speculatori si arricchiscano alle spalle dei poveri, la produzione ristagni dopo aver bruciato quel che c'era da bruciare. Ma non è questo, ciò che si chiede agli economisti del Principe di spiegare. Questo è ciò che si vorrebbe che non ci fosse, e lo si attribuisce a difetti d'applicazione. Ciò che si pretende che l'inflazione spieghi, è il *di più*, prodotto senza sforzo: un incremento di ricchezza dovuto all'aggiunzione di zeri su un biglietto di carta; e, quindi, la possibilità di vivere indefinitamente al di sopra della proprio risorse.

Ciò che si pretende di spiegare con l'inflazione è ciò che *non c'è*: perciò si tratta di mistica.

8. *Le forze oscure della conservazione*

Non è il solo caso in cui l'uomo d'oggi, mascherato di vesti scientifiche, si abbandoni al delirio di onnipotenza. Non si ha idea di quanto sia popolare, ad esempio, anche tra scienziati di un certo livello, il *moto perpetuo*, nonostante che da tempo le memorie che ne spiegano la possibilità non siano più accettate dall'*Académie des Sciences*. In logica, ad esempio, la *Beweistheorie* hilbertiana (o, in genere, il *formalismo*) mira a dimostrare, con metodi formali, la coerenza di un sistema per mezzo del sistema stesso (e non ci riesce). Varie « teorie generali del diritto » cercano, analogamente, un'autofondazione della legittimità giuridica. Lo *sbarco sulla luna* ispira alla gente semplice (ma anche alla complicata) le stesse speranze di divinizzazione dell'uomo che il Monti espresse dopo l'impresa del signor Montgolfier. E così via.

Che tali aspirazioni siano subito smentite; che la divinità di un uomo sia messa in forse da un raffreddore; che le elucubrazioni di alcuni fisici sul « diavoletto di Maxwell » siano mostrate vane da altri fisici; che Gödel, muovendo in appoggio a Hilbert, finisca col demolirlo, non scoraggia dal riproporre sempre nuove forme di « moto perpetuo », fisico o mentale; sempre nuovi deliri di onnipotenza. Nulla di strano che ciò avvenga, in particolare, in economia, che è il campo in cui

si fa più direttamente sentire la *fatica* dell'uomo e, quindi, la sua finità.

Questa fatica, il miracolo promette di cancellarla, sebbene non di colpo. Se una ricchezza, anche minima, si producesse senza costo; se $a-a$ fosse superiore a zero anche di pochissimo, ciò basterebbe a rovesciare il principio: precisamente come se il diavoletto di Maxwell riuscisse a separare le molecole più lente dalle più veloci, senza usare più energia di quanta ne immagazzini. L'inflazione è, dunque, una questione di principio: se si producesse anche una sola lira di ricchezza reale aggiungendo tre zeri su ogni biglietto in circolazione, *tutto sarebbe risolto*, e si compenserebbero, alla lunga, largamente gli attriti, i costi, gli sprechi per stampare la carta, così come se un motore perpetuo producesse una quantità di lavoro anche minima senza consumare energia, tutti gli attriti sarebbero vinti, tutte le resistenze superate, ecc.

Basta una quantità così tenue, per passare dal finito all'infinito, che non meraviglia l'accanimento con cui la si cerca. Purtroppo, la differenza è *qualitativa*, e la quantità non c'entra. Ridurla al « quasi nulla », non serve. Basterebbe « quasi nulla » a separare un paio di molecole, da una parte e dall'altra di una parete, ed ecco: *eritis sicut dei...* Ma la verità è il contrario: *non* siamo onnipotenti, e appunto perciò non riusciamo a separare le molecole senza usare più energia di quella che riusciremmo a immagazzinare.

Anche il guadagno reale di una lira, qualcuno lo deve pagare. Nulla si produce in una parte dell'universo senza compenso, in un'altra parte dell'universo. Orribili leggi di conservazione.

9. *Coerenti, con moderazione*

Che il delirio, appunto perché di onnipotenza, si accontenti di poco, giova a mascherare il suo fallimento. Lo si annega, infatti, in altri fenomeni macroscopici, sui quali si

scarica la responsabilità di cancellare il beneficio dell'inflazione.

Si suppone che l'effetto « moltiplicatore » dell'aumento del circolante sfugga, perché il fattore è piccolo, e la moltiplicazione complicata. Fallita l'applicazione, ci si scusa dicendo che, questa volta, non si era tenuto conto di alcuni fattori di perturbazione. Complichiamo ancora un po' le equazioni, e tutto andrà a posto.

Non solo. L'inflazione è stata tante volte paragonata alla droga: e, con gli stupefacenti, ci si può effettivamente accontentare di dosi molto piccole. Per accrescere la potenza del sistema, non occorre immettervi molte calorie: basta un po' di eroina. E' vero che poi le dosi sono costrette ad aumentare, ma non è detto che, per questo, si giunga di colpo al decesso.

I neokeynesiani saranno, dunque, sempre per un'inflazione *moderata*, anche se, di quando in quando, qualcuno si mostra nervoso, e invoca dosi più forti. E i governi, ove più ove meno, hanno imparato abbastanza bene a controllare il fenomeno. E' vero che, per farlo, devono *troncare* in qualche punto la catena di Sant'Antonio, e, là dove la troncano, qualcuno si accorge di dover pagare, e strilla. Ma i governi hanno cura di evitare che strilli qualcuno che conta: così si può sempre pretendere che si tratti di un egoista, di un retrivo, di un insensibile al bene sociale. Per questo il delirio si può mascherare.

Diverso sarebbe se si lasciasse che il principio giunga a coerenza, come nella Germania del 1923, Tutti si accorgerebbero subito che la situazione si fa insostenibile; che nessuno accetta più di accollarsi un credito; che qualsiasi progetto diviene impossibile: insomma, che l'apprendista stregone è travolto dall'onda di piena che ha provocato. Diverrebbe palese che il principio di generare ricchezza con la carta moneta è un principio *nemico della propria esistenza*, e che si eliminerebbe da sé, se fosse fatto valere fino in fondo.

Ma questa coerenza caricaturale, tipica di una Germania espressionista, è fuggita con cura dai governi più scaltri, che,

pure, hanno accolto senza riserve il principio. Essi lo applicano con la tipica tecnica dello sconto: miracolo, *con juicio*. Eppure, se davvero si potesse cavare un qualcosa dal nulla, il miracolo andrebbe piuttosto *potenziato* fin quando il qualcosa non acquisti consistenza. In realtà non è così, e per questo ci si accontenta di poco: perché in più grandi dimensioni non si riuscirebbe più a mascherare il fallimento annegandolo in qualche fenomeno diverso.

Dunque, far debiti sì, per arricchirè: ma, intanto, aumentare il tasso di sconto; ed evitare che a far debiti ci siano anche i non raccomandati. *Manibus date lilia plenis*, ma i gigli degli stanziamenti si lascia che dormano a lungo, tra i residui passivi. Qualcuno, poi, strilla troppo? Gli si accorda una difesa: scale mobili, indicizzazioni. E si sfoggia l'argomento di Law: quando tutto aumenta, è come se nulla aumentasse.

Si omette, ovviamente, di rispondere alla domanda: se tutto rimane lo stesso, non sarebbe meglio fare in modo che *davvero* nulla aumenti?

A un certo punto, ci si domanda che cosa guadagni lo stesso governo dal *surplus* di spesa potenziale reso possibile dalla professione di falsario, dal momento che non riesce più a condurre a termine nessun progetto. Quella forza potenziale gli si liquefa tra le mani, prima che il progetto sia attuato. Ci si domanda: non sarebbe meglio accontentarsi della metà di ciò che ci si propone, ma attuarla davvero? Se l'efficacia fosse il vero scopo, si dovrebbe rispondere di sì. Ma, ancora una volta, essa non è che un falso scopo, che copre un'aspirazione mistica. L'apprendista stregone ben si accorge di divenire impotente, via via che il processo che ha messo in moto si prolunga e si accentua, ma non ha più la forza di fermarlo; soprattutto perché non vuol riconoscere che si tratterebbe, non di « moderare » l'inflazione, bensì di *respingerla*, come principio autodistruttivo.

Il delirio non è la pretesa di trarre *molto* dal nulla: è la pretesa di trarne *qualcosa*. Anche molto poco.

10. *Si scopre la testa di Medusa*

Qualche anno fa un direttore di banca andò in pensione, a Basilea, e si trovò a dover investire la propria liquidazione. Improvvisamente « realizzò » che cosa significasse l'inflazione, e la depressione in cui cadde lo spinse al suicidio.

Si obietterà che era una motivazione apparente, la vera causa essendo l'abbandono del lavoro. Ma rimane il fatto che, nel prendere congedo dalla vita, egli ne attribuì la causa all'inflazione: ossia che *scoprì la vera natura del fenomeno*, con cui, pure, era stato a contatto per decenni. Di colpo, esso gli apparve sconvolgente. Eppure si trattava di un'inflazione del franco svizzero, non certo spettacolare. Non il *quanto* del fenomeno lo sconvolse, dunque, ma il suo significato. Questo è ovvio, se tale significato è la pretesa di spendere qualcosa di più di ciò che si ha: non con gli umanisssimi argomenti del ladro o del falsario, bensì con un appello mistico al « Dio futuro », a cui si chiede un piccolo acconto sull'infinito.

Codesta *hybris*, codesta tracotanza di arrogarsi il potere di creare, è senza paragone peggiore della prepotenza materiale, di chi ruba sapendo di rubare. Il suo vero obiettivo, la sua vera vittima non sono i singoli individui, ma è il principio. E questa fu, certamente, la scoperta che sconvolse il direttore di banca: un fanatismo « razionalizzato » (in senso freudiano), che sacrifica le sue vittime, ma si rifiuta di riconoscerle per tali.

Consideriamo i fatti. Il fenomeno inflazionistico, col corollario inevitabile del corso forzoso della moneta, rappresenta il rovesciamento sistematico di quello che è il principio fondamentale di ogni diritto: *pacta sunt servanda*, ovvero « le obbligazioni devono essere rispettate ». Già altrove ne ho indicato il perché, qui lo riassumo.

Quando, per una disposizione di *legge*, la banca centrale non rispetta più l'obbligo di convertire a vista in oro il biglietto che il portatore le porge (secondo quel che c'è scritto

sul biglietto medesimo), ciò a cui assistiamo non è solo un caso *particolare* di violazione del principio, secondo cui chi ha contratto un'obbligazione è tenuto a rispettarla: è il rovesciamento giuridico del principio stesso. Un controprincipio, stabilito dalla legge, vanifica con quel mezzo *tutte* le possibili obbligazioni, sancendo, come principio assolutamente generale, che *le obbligazioni* — almeno per una parte del loro valore — *non devono essere rispettate*.

Che la legge che stabilisce il corso forzoso della moneta abbia questa singolare proprietà, di stabilire come *principio* che le obbligazioni non vanno rispettate, è chiaro. Ogni obbligazione, o è espressa fin dall'origine in numerario, oppure, quando l'obbligato non vi fa fronte, si converte nell'obbligo di pagare una certa somma, per sentenza del giudice. Ora, se tra il momento in cui il valore dell'obbligazione è fissato in numerario (in origine, o per sentenza del giudice) e quello in cui l'obbligato se ne libera, mediante pagamento, la moneta perde valore, nella stessa misura il pagante *elude*, e non rispetta, l'obbligazione. Non importa se quel che viene eluso così sia tanto o poco: quel che conta è il principio.

Il corso forzoso della moneta stabilisce il principio che, *almeno in qualche misura*, l'obbligazione *non* deve essere soddisfatta. Se, poi, l'inflazione non è così rapida da rendere del tutto efficace codesto principio, la colpa non è sua. Si tenga presente che, per il diritto, la soddisfazione parziale di un'obbligazione *non è* una sua soddisfazione (tanto che, per un articolo del nostro codice civile, potrebbe essere respinta).

In altri termini: la legge che impone di accettare in pagamento moneta svalutata — e svalutata non per cause accidentali, bensì per deliberata volontà dello Stato — è una legge che dà valore universale alla massima *pacta non sunt servanda*: cioè rovescia il principio, al di fuori del quale è impossibile il diritto.

Si dà risposta, così, a un problema che parrebbe insolubile: come rovesciare, per mezzo della legge, il principio che condiziona la possibilità stessa che vi siano leggi.

11. *Mistica e interesse*

Queste sono sottigliezze di filosofi. Senonché senza ricorrere ai filosofi, non si coglie la natura di una spinta mistica; e, se non si tien conto della mistica, non si spiega la difesa dell'inflazione condotta dai suoi sostenitori, contro ogni evidenza.

Se uno ci dicesse: l'inflazione c'è perché i governi, per cavarsi d'impaccio, non resistono alla tentazione di batter moneta falsa, tutto sarebbe chiaro. Ma la pretesa è diversa: l'inflazione c'è, ci deve essere, perché « produce ricchezza », e chi lo nega è un ritardato mentale. Allora, mettere in luce da che parte stia la ciarlataneria e il ritardo, e dire la vera ragione per cui si giudica necessario che lo Stato produca dal nulla il qualche cosa — sia pure qualche *piccola* cosa — diviene indispensabile.

Com'era tutto più semplice, un tempo:

> *« Ma s'io vedessi qui l'anima trista*
> *di Guido, d'Alessandro e di lor frate,*
> *per Fonte Branda non darei la vista... ».*

Al tempo di Dante, i falsari, e chi li spingeva al falso, andavano all'Inferno. Non così oggi. Il ministro del Tesoro chiede un'anticipazione alla Banca d'Italia, sapendo benissimo che essa serve a *spese correnti*, non a investimenti che permettano di restituire la somma. Sapendo, quindi, che essa provocherà inflazione. Che cos'altro fa, se non ciò che fecero i conti di Romena, quando indussero mastro Adamo a « batter li fiorini, che avevan tre carati di mondiglia »? Eppure l'operazione, anche se identica esteriormente, ha assunto ai nostri occhi un altro significato. A differenza di mastro Adamo, il governatore della Banca d'Italia non viene bruciato sulla pubblica piazza, e neppure Cesare Zappulli lo immagina idropico all'inferno. Come mai?

La risposta è che dallo Stato ci si attende il miracolo, almeno in mancanza di un taumaturgo migliore: un miracolo anche piccolo, ma sostanziale, permettere che si viva almeno un poco al di sopra delle proprio possibilità. Il ministro del

Tesoro e il governatore della Banca d'Italia non fanno altro che esprimere questa comune aspirazione misticopolitica. Essi non sono peccatori *personalmente*, al modo dei conti di Romena e di mastro Adamo, cioè, non sono *solo* gli esponenti di una piccola frode, per trarre d'impaccio il governo. Sono gli esponenti anche della *grande* frode, di una politica economica che giudica produttivo il trasporto di pietre da un lato all'altro di un cortile, purché ne venga alimentata l'inflazione.

C'è una fede mistica nell'inflazione diversa dal semplice espediente tecnico di alleggerire i debiti del governo anche a costo di alleggerire insieme, indiscriminatamente, quelli di *tutti* i debitori. Certo, senza l'incentivo di guadagnare battendo moneta falsa il governo non darebbe così facile ascolto ai falsi profeti. Ma senza la predicazione dei falsi profeti il governo non spaccerebbe tutto ciò « per politica sociale », come non la spacciavano i conti di Romena.

L'associazione della mistica e dell'interesse rende l'inflazione difficile da contrastare. Se avessimo che fare con una sola cosa, o con l'altra, ne verremmo facilmente a capo. Ciò che rende la frode deleteria è il suo spacciarsi per provvidenza, e ciò che rende la provvidenza così inarrestabile è il suo favorire la frode. La piccola frode, la grande frode, l'inflazione.

12. *Goethe e il profeta dalla doppia faccia*

E' impressionante osservare come, in un momento in cui il fenomeno inflazionistico era ancora circoscritto in spazio, tempo e quantità, Goethe abbia saputo rappresentarne *l'esatta natura*, nel solo modo in cui una natura del genere si può rappresentare: con la farsa.

Egli aveva sott'occhio le due esperienze storiche fondamentali, dell'inflazione di Law e di quella degli assegnati. Raccoglieva gli esiti della predicazione del primo, nonché dei discorsi, ben più scoperti (in tutto simili a quelli dei neokeynesiani d'oggi), che si erano tenuti all'Assemblea Costituente francese in favore dell'emissione degli assegnati: commerci che rifioriscono, industrie che prosperano, porti pieni di navi, lavoratori soddisfatti dell'impiego, grazie all'immensa immissione di circolante. Per noi, quel che c'è dietro a queste illusioni dovrebbe essere chiaro. Ma è meraviglioso che Goethe, da indizi, in fondo, tenui (salvo che li si veda retrospettivamente, col senno di poi), abbia saputo cogliere così bene lo spirito della faccenda: e soprattutto la *doppia faccia*, profetico-furfantesca dell'operazione.

Nella celebre scena della seconda parte del *Faust*, in cui si descrive l'invenzione della cartamoneta, Mefistofele compare in veste di « economista del Principe » e al tempo stesso — coerentemente — del « buffone di corte », di cui ha usurpato le spoglie. La sua è la parte del tecnico e dell'esperto. Ma essa è raddoppiata continuamente da Faust, sotto le spoglie di astrologo e di *Phantast*: nella parte, dunque, del profeta. Da un Faust che parla continuamente *per enigmi*, anche se meno matematicamente elaborati di quelli di Joan Violet Robinson.

Il profeta Faust parla, il buffone-economista suggerisce, e l'imperatore, che « ode le stesse cose due volte, non ne rimane, tuttavia, più persuaso »:

Ich höre zweimal was er spricht,
und dennoch überzeugt mich nicht.

Ciò non toglie che egli firmi lo *specimen* del biglietto, da moltiplicare all'infinito. Lo firma in stato di incoscienza, nel corso di uno di quegli « incendi scherzosi » (*Flammengaukelspiel*), che erano entrati nell'uso delle corti (vi si era divertito perfino Leibniz), da quando il fosforo era stato scoperto, da un chimico che portava il nome significativo di Brand (« incendio »).

Che un decreto importante sia firmato in stato di incoscienza — se dobbiamo credere al Peyrefitte, o anche, semplicemente, ai risultati — rientra nella normale amministrazione. Quindi non c'è da dubitare della buona fede dell'im-

peratore, quando domanda *chi* abbia falsificato la sua firma.

Ma codesta incoscienza dell'imperatore è anche interessata: perché egli ha realmente bisogno di trarsi d'impaccio. Le casse son vuote, e sarà per lui una lieta sorpresa trovarle, a un tratto, colme di denaro. La situazione dei suoi Stati era così disastrata, da apparire simile in tutto a quella italiana di oggi.

Sembrerebbe uno scherzo del caso, o un'incredibile chiaroveggenza di Goethe, se non sapessimo che egli dipingeva la Francia della Reggenza, che la politica folle di Luigi XIV aveva lasciato sfinita. Oggi quella situazione si è generalizzata: la democrazia internazionale l'ha messa alla portata di tutti. Grazie al giacobinismo e alla rivoluzione francese, ognuno di noi è il Re Sole. Quindi la politica economica folle di Luigi XIV diventa la politica economica di tutti gli Stati occidentali. E se l'Italia d'oggi ne evidenzia in modo particolare i difetti, è solo perché essa si trova, come sempre, all'avanguardia. Non si illudano gli altri: ci seguiranno.

Ascoltiamo, dunque, Goethe. « Giustizia ... » come assicurarla, « quando tutto, nello Stato, è in agitazione febbrile? (...) Un giudice che non può punire finisce con l'associarsi al delinquente ... L'illegalità è sancita dalla legge ». Si vive di debiti, di cambiali: « i maiali non arrivano a ingrassare, il piumino sul letto è impegnato, il pane che arriva in tavola è già mangiato ».

Ora, con l'immissione del circolante cartaceo, tutta questa situazione cambia. E' la Parigi del 1718, trasformata per un momento in Bengodi dall'immissione di biglietti di banca; e riproiettata più tardi, come un sogno valido per sempre, dai sostenitori degli assegnati: « La città, già mezzo ammuffita, vive e brulica gioiosamente ... L'intero esercito torna a ricevere il soldo, osti e donnine se ne rallegrano ... Si esce dalla banca, e si va dal beccaio, dal fornaio, dall'oste ». In altri termini, il *moltiplicatore* funziona a dovere. E Faust, astrologo, ne spiega enigmaticamente il perché: « L'eccesso di tesori che, irrigidito, resta immobile sotterra,

nella profondità del suolo, giace obliato. Il pensiero, anche il più aperto, limita questa ricchezza paurosamente; e la fantasia, anche nel suo volo più ardito, non le rende giustizia. *Ma gli spiriti, capaci di guardare nel profondo, concepiscono, per l'Illimitato, una illimitata fiducia* ».

Né il pensiero né l'immagine, come si vede, sanno abbracciare ciò che la carta moneta metterà in moto. Di che cosa si tratta? Della massa fisica dei tesori nascosti? Per quanto grande, questa non eccederebbe la fantasia. Ciò che né il pensiero né la fantasia sono capaci di abbracciare, è il *miracolo*; e qui non c'è più misura che conti. E' l'*Illimitato* (*Grenzenlos*) ciò che pensiero e immagine non possono cogliere, perché non lo possono definire. A questo è adeguato solo lo « spirito » nel significato che questa parola ha, nella storia dell'eresia. (Vedi oltre, l'osservazione del Cancelliere).

Goethe, dunque, ha colto perfettamente il *delirio di infinito* che sta sotto la manovra buffonesca del suo Mefistofele. Proviamo a isolare dal contesto l'ultimo verso, e a leggerlo come una esortazione a sé stante: « Zum Grenzenlosen, grenzenlos Vertrauen ». E' la più eloquente esortazione a puntare sull'infinito. Nessuno sospetterebbe che ci troviamo in una operetta: quel verso è il motto della mistica pura. Qualche centinaio di versi prima (anche la poesia goethiana, ormai, conosce le sue inflazioni), Goethe aveva anticipato tale esortazione, nella sentenza ricordata più su: « Chi spera nel miracolo, rafforzi la sua fede ».

Vertrauen (fiducia), e Glaube (fede). La fiducia diviene fede, quando punta sull'infinito (*grenzenlos*, senza limiti). Questa fede è fede nell'Illimitato, nella infinita « forza naturale e spirituale dell'uomo che ha ricevuto il dono » (*begabt*, francese *doué*, significa « dotato, intelligente »: ma qui è anche il profeta, che ha ricevuto il dono di far miracoli).

Impossibile rendere senza lunghe perifrasi tutta l'ambiguità della rappresentazione, contenuta nell'immagine del profeta dalla doppia faccia: di *Narr* (« pazzo » o « buffone »), impersonato da Mefistofele, e di astrologo, impersonato da

Faust. Mai come qui i due personaggi sono stati le due facce di un personaggio solo.

In entrambe, il profeta gioca sul doppio significato del verbo tedesco *schaffen*: « procurare » e « creare ». Apparentemente, si tratta di un'operazione tecnica, che « procura »; sotto di essa, però agisce la speranza mistica della *creazione*. Il mezzuccio di stampare moneta falsa « procura » un vantaggio all'erario, e a tutti coloro che fruiscono del moltiplicatore: procura « palazzi, giardini, piccoli seni e guance rosee ». Al tempo stesso, questo mezzuccio *crea*: la parola tedesca è la stessa. « Tutto questo riesce a creare (o « a procurare »: *schafft*) l'Uomo dal profondo sapere, che può ciò che nessuno di noi può ». L'onnipotente può l'« illimitato ». E, subito dietro a Faust, Mefistofele: « La saggezza sa produrre (*herschaffen*) il più profondo ».

Altra ambiguità: « il più profondo » sono i tesori sepolti, ma anche la profondità metafisica dell'Assoluto. « Io procuro (quindi anche « creo », *schaffe*) tutto ciò che volete, e anche di più » (Mefistofele). Cioè: il denaro richiesto dall'imperatore ma anche il « di più » (Mefistofele). E che cos'è questo « di più » se non *il qualcosa che viene dal nulla*: cioè precisamente da quella *tenebra* di cui Mefistofele è « una parte della parte », e che « generò da sé la luce »? In quel modo, fin da principio, Mefistofele aveva presentato se stesso al Buon Dio.

Nulla di strano che, a questo punto, il Cancelliere senta odore di zolfo: « Non così si parla ai cristiani... la Natura è peccato [femminile in tedesco], lo Spirito è il diavolo, che, messi insieme, nutrono il Dubbio, loro malformato ermafrodito ».

I cortigiani, però, non sono così sottili. Non apprezzano lo scrupolo teologico del Cancelliere, e vedono nell'operazione solo il vantaggio economico e politico. Alla fine, il ministro del Tesoro (*Schatzmeister*) non ha più dubbi: « Mi sta bene, prendermi per collega il mago ».

Grazie ai suggerimenti da buffone di corte, l'economista del Principe ha acquisito il suo *status*.

13. *L'autoparalisi*

Il principio dell'inflazione è così semplice, e così universale al tempo stesso, che si potrebbe addirittura assumerlo come indice empirico della bontà di un governo: un paese è ben governato se è un paese senza inflazione (diciamo, con inflazione sotto il due per cento).

Quel che è certo, è che la nostra controparte rovescia il criterio, e abbraccia il partito del buffone di corte: un paese è ben governato se *ha* inflazione. Nessuno che partecipi della mentalità giacobina, infatti, giudicherà accettabile il governo di un paese senza inflazione.

Criterio sbrigativo, ma significativo. Nessuno Stato, ricco o povero, avrebbe bisogno di generare inflazione, almeno in tempo di pace, se non si assumesse compiti che per sua natura non ha. Esso sarebbe sempre in grado di trovare, quantitativamente, le risorse che gli occorrono, senza ricorrere alle pratiche del falsario. Perfino in situazioni internazionali difficili (si pensi al Portogallo di Salazar) un paese ben governato riesce a difendersi e a difendere territori lontani, senza inflazione.

Ma, forse, il problema è appunto questo: *esiste ancora* un tempo di pace? La guerra ha cambiato talmente volto, che non cessa, anche quando il nemico non preme ai confini. L'osservazione di Robespierre, «Il nemico esterno ed interno è tutt'uno », vale come non mai. E l'inflazione è soprattutto lo strumento di un'economia di guerra anzi un *atto* di guerra, *contro il nemico interno*: talmente interno da identificarsi con lo Stato stesso.

Sviluppata in origine per cavare d'impaccio uno Stato incapace di pagare i debiti, l'inflazione diviene presto un fenomeno di *ostilità dello Stato contro se medesimo*. Allora lo Stato — come vuole il consueto paragone con la droga — non sa più farne a meno. Ed essa finisce col ritorcere contro di lui quella *paralisi* di cui, dapprima, minaccia gli « altri », i privati.

Qual è, infatti, il risultato effettivo (voluto o no) dell'in-

flazione? E' di impedire ai privati di *progettare* la propria azione, e, quindi, di agire. Ne deriva, come inevitabile, il sostituirsi ad essa dell'azione onnipotente dello Stato, non tenuta a commisurare mezzi e fini. Al progettare privato, infatti, l'inflazione comincia col restringere i *tempi*: al di là di un certo tempo, i costi non son più prevedibili. Ma, restringendogli i tempi, lo strozza, perché un essere *non onnipotente*, come l'uomo, per eseguire ha sempre bisogno di tempo. Così il privato — che, un tempo, progettava l'intero investimento della propria vita, dalla scuola alla pensione — è ridotto a vivere giorno per giorno; o addirittura, come nella Germania del '23, ora per ora. E l'azienda, che era intesa a durare per sempre, e progettava per tempi variabili spesso anche molto lunghi, ora punta su esposizioni che rientrino nel giro di pochi mesi (ed è forse anche troppo). C'è un'unica cosa che, privati e aziende, possano ancora progettare con sicurezza: la *non restituzione integrale dei debiti*. Ciò significa che si può ancora progettare la *non azione*, la non produzione, la non onorabilità; la negazione pura. Il rovesciamento di ogni valore diviene l'unica vera fonte di profitto.

Di fronte a questa impotenza, che si espande via via che il mezzo « liquido », o denaro, diviene gassoso, l'onnipotenza dello Stato sembra esaltarsi. Non più legato alla necessità di trovare i mezzi, per attuare i propri fini, lo Stato sembra non aver più altri limiti che quelli della sua pura e semplice discrezione. Mentre senza inflazione, non avrebbe più la possibilità di agire.

Basti un esempio. Se fosse rispettata la norma costituzionale italiana, secondo cui ogni legge deve indicare la fonte per finanziare le spese che comporta, non si potrebbe varare nessuna legge, e lo Stato non opererebbe più. *Solo l'inflazione* rovescia questa impossibilità: grazie ad essa, il finanziamento non ha bisogno di essere specificato, perché è implicito nella facoltà di stampare moneta falsa. Tutto, allora, apparentemente diviene possibile.

Eppure non è così. Via via che l'inflazione si accentua, anche l'attività dello Stato trova sempre maggiori ostacoli a

svilupparsi: e non solo l'attività surrogatoria dell'iniziativa privata (che l'inflazione impedisce), ma anche, e soprattutto, quella che toccherebbe allo Stato come istituzione necessaria.

C'era da aspettarselo: emerge qui la natura mefistofelica dell'espediente. L'apparente facilità della strada in discesa giova finché la discesa è dolce, sicché quasi nessuno se ne accorge. In questo caso, tra il provvedimento inflazionistico e la sua ripercussione all'indietro, paralizzante, c'è uno scarto temporale e psicologico, che permette di trarne vantaggio. Se a questo punto, messo in circolazione un buon *stock* di moneta falsa, il falsario si ritirasse, potrebbe vivere in pace, o, forse, addirittura trasformarsi in un onesto imprenditore. Ma allo Stato non è dato di compiere questo atto di saggezza e di contrizione: imboccata la strada in discesa, non sarà più capace di camminare in piano. Dovrà buttarsi per discese sempre più forti. Allora, finché ci riuscirà, impiegherà per *frenare* tutte quelle energie che non ha voluto dirigere verso fini più appropriati. E quando non ci riuscirà più, sarà la fine.

CAPITOLO DECIMO

L'ISTINTO DI MORTE

1. *Solidali contro lo Stato*

Anche con l'inflazione dunque, — anche con il delitto che, in apparenza, *rende* di più — lo Stato della Volontà generale si presenta come il *nemico di se stesso*. Anzi, l'inflazione è il fenomeno in cui si esprime nel modo più genuino l'essenza, ostile a sé, di un tale Stato: simbolo di un potere demoniaco non individuale, che non deriva dall'attività del singolo, bensì dal *puro numero*, anzi, dal puro zero aggiunto al numero; dalla quantità vuota del nulla, priva di centro individuale.

Questa pura « potenza », che vorrebbe rendere inutile, impossibile, illegittima l'iniziativa del singolo, manifesta una essenza nemica della propria esistenza: perché *il principio* è falso. Non c'è nulla, nella società, che non sia frutto della attività dei singoli, nulla che derivi, semplicemente, dall'universale. Neppure la moneta falsa. Perfino per manifestarsi nemico di sé, lo Stato ha bisogno dei singoli, dei privati, dei funzionari, dei governanti e dei governati, degli enti intermedi, di tutti i cittadini. La « guerra del Tutto contro tutti » si rivela come una « guerra del Tutto contro se stesso », attraverso tutti.

E, infatti, per combattersi lo Stato fa appello a tutti. A tutti gli elementi che lo costituiscono, non importa se pubblici o privati. A tutti, in nome del principio di pubblicità, chiede

che siano suoi « organi », e perciò suoi nemici. A tutti assegna una funzione specifica: ma sempre entro il compito generale di *combatterlo*, come espressione di un'essenza nemica della propria esistenza.

Dall'inflazione passiamo, così, agli atti *espliciti* di guerra dello Stato contro se medesimo.

Vediamo, tanto per cominciare, quella che è sempre stata una funzione classica dello Stato: creare la solidarietà dei cittadini tra loro. Dante, nell'episodio di Sordello, rimpiange che questa funzione non sia più svolta dagli Stati italiani del suo tempo. Ma oggi, in certo senso, non è più così: la funzione *torna* ad essere svolta: solo, nel modo più paradossale.

Lo Stato rende i cittadini solidali tra loro a condizione che si tratti di una solidarietà rivolta contro lo Stato medesimo. Fuori di questo caso speciale, lo Stato continua a dividere i suoi cittadini con le sue leggi, e, spesso, con la sua propaganda ufficiale. Incoraggia la lotta di classe; semina zizzania tra il ricco e il povero, tra il locatore e l'inquilino, tra il datore di lavoro e il prestatore d'opera, tra produttori e consumatori. Mette gli uni contro gli altri quelli che sono, quasi sempre, *gli stessi*: una volta in funzione di produttori, una volta di consumatori, e così via. I lavoratori acquistano benemerenze presso lo Stato, con scioperi che turbano, non tanto l'azienda, quanto i clienti e gli utenti: cioè altri lavoratori. E questi, imprecando, fanno altrettanto. Favoritismi e vessazioni inaspriscono gli animi e mettono in contrasto interessi.

Ciò non toglie che, al tempo stesso, lo Stato crei infinite reti e occasioni di solidarietà tra i cittadini: ogni volta che, a torto o a ragione, essi pensino di doverlo combattere tutti insieme. Allora si formano gruppi, associazioni, società di mutuo soccorso e, alla fine, *omertà* vere e proprie.

Così, mentre sul piano generale la predicazione costante dei nostri politici in favore della solidarietà sociale resta non meno inefficace di quella che, un tempo, i preti conducevano contro la licenza dei costumi, appena si tratta di divenire solidali su qualche punto *contro* lo Stato, i cittadini non hanno bisogno di essere pregati: provvedono spontaneamente.

Non bisogna sopravvalutare la stranezza di questo fenomeno: anche gli scolari più litigiosi tra loro divengono solidali di fronte al preside. Ma il fatto è che, nei nostri Stati, il fenomeno si *istituzionalizza*. Prendiamo, ad esempio, i partiti: essi sono libere associazioni, che nascono allo scopo di sovvertire lo Stato o di sfruttarlo: per questo sono finanziati. E le associazioni patriottiche — poniamo l'Associazione Alpini — sono patriottiche appunto perché *ostili* alla politica ufficiale del governo; la quale, a sua volta, è ostile ad esse perché patriottiche. E così via.

Tuttavia la solidarietà tra i singoli — che pure, spesso, si odiano a vicenda — è molto più forte quando essi decidono di avversare *esplicitamente* lo Stato, e non solo implicitamente. Lo stesso odio tra le classi, che la politica alimenta, trova un correttivo nell'odio, comune a tutte, verso l'autorità dello Stato.

Come legge dotata di discreta approssimazione, si può affermare che la *forza* con cui è sentito un legame qualsiasi, tra i singoli cittadini o tra enti subordinati, è *direttamente proporzionale all'ostilità che detto legame implica verso lo Stato*.

2. *Chi vuol essere ingannato?*

Fin qui, però, l'effetto non è se non accidentale e secondario. In altri casi, per contro, è primario: cioè, lo Stato manifesta *espressamente* la volontà di contrastarsi.

Ad esempio: gli stessi funzionari incaricati di opprimere di imposte i cittadini, e di far loro rispettare leggi assurde, sono anche incaricati, e dalle medesime autorità, di aiutare i cittadini a evadere le imposte e a violare quelle leggi assurde. Apposite circolari ministeriali ordinano agli uffici di essere « comprensivi ». Allora non abbiamo più di fronte a noi il funzionario che « chiude un occhio », perché impietosito o corrotto, ma uno che li apre entrambi, per contrastare la volontà dello Stato per volontà dello Stato. A lui si chiede:

« Mi dica Lei come posso fare ». Come posso fare, cioè, per ottenere ciò che complicazioni burocratiche o legali renderebbero impossibile. E, se non si vuole la luna, il consiglio arriva. A volte può trattarsi di cose giustissime, a volte di meno giuste: sempre, però, esse vanno ottenute in frode alla legge. E il funzionario è lì per quello: nessuno meglio di lui sa come.

Altre volte l'aiuto è indiretto. Ad esempio, attraverso l'insegnamento della Facoltà di Economia e Commercio (quella che era detta popolarmente a Torino, quando ancora era una Scuola superiore, « la scuola dei ladri »). In questa Facoltà alcuni docenti, pagati dallo Stato, mancherebbero gravemente al loro dovere se non insegnassero come *falsare i bilanci*, soprattutto per occultarne le poste allo Stato (e solo subordinatamente per occultarle al consiglio di amministrazione, agli azionisti, alle banche e via dicendo: aggiustamenti anche questi, del resto, diretti contro la legge e, quindi, contro lo Stato).

Per questa via si formano *solidarietà di classe*, senza le quali il tessuto sociale si sfalderebbe. Non si costituirebbero società per azioni, non si assumerebbero lavoratori, non si stipulerebbero contratti, non si stabilirebbero rapporti di nessun tipo, se non si andasse, apertamente o occultamente, contro la legge.

Ci si può domandare perché occorra indurre una tale solidarietà *contro* lo Stato: perché non basterebbe, cioè, che lo Stato si ordinasse più razionalmente. La risposta è: perché lo Stato è nemico di se stesso. La sua volontà si manifesta in leggi che tendono a distruggerlo, sicché per conservarsi, esso deve aiutarci ad andare *contro* quelle leggi, cioè, ancora, una volta contro lui stesso.

Lo Stato si salva attraverso la negazione della propria negazione. Guai se certe leggi demagogiche, ad esempio sugli uffici di collocamento, fossero applicate: ne sarebbe impedita ogni attività. Quelle leggi sono, a quanto pare, inevitabili, ma perdonano solo se disattese. Esse derivano dalla volontà suicida dello Stato: da una volontà asservita a un potere profetico (ad esempio, dei sindacati), che vuole distruggere lo Stato, ma che, al tempo stesso, lo costituisce, come « Stato dei lavoratori ». E poiché quella stessa essenza, che vuol distruggere lo Stato, lo vuole anche conservare, le leggi, che la esprimono, e che vogliono distruggerlo, vogliono anche essere aggirate.

Certo sarebbe più facile e meno costoso fare a meno di passare attraverso la negazione della negazione: emanare leggi non demagogiche; o non emanarne affatto. Il *demos*, che si vuole « condurre » per il naso, non ne sarebbe affatto scontento come la « demagogia » vuol farci credere. Ma una così semplice soluzione non risponderebbe all'esigenza dello Stato, quale oggi è: fare leggi cattive, curando che siano evase. Non *vulgus*, ma *res publica vult decipi*.

3. *Chi è al servizio del lupo mannaro?*

Il problema più tipico, che sorge in uno Stato nemico di sé, è quello dei servizi segreti. *Da chi* deve difendersi il controspionaggio, e da chi deve proteggere il suo « segreto »? Dal nemico esterno che ci viene a spiare, senza dubbio; ma anche dal nemico interno, che lo aiuta: dunque, da chiunque, cominciando col meno cospicuo dei cittadini e finendo ai vertici dello Stato.

C'è infatti una ideologia, nei nostri Stati, che lega percentuali elevate della popolazione a paesi stranieri, piuttosto che al proprio. In conseguenza di ciò anche l'usciere più modesto, che nessun indizio di lusso lascia supporre che fruisca di redditi indebiti, potrebbe essere una spia: può darsi che serva il nemico disinteressatamente, per « patriottismo », e ciò rende molto più difficile scoprirlo.

Ma un direttore di ricerche, un alto ufficiale, un ministro della guerra con i direttori generali del suo ministero, saranno forse insospettabili? Al contrario: essi possono lavorare per il nemico per mille ragioni, anche molto lontane dalla corruzione in denaro. Possono farlo perfino per il desiderio di *aiu-*

tare il proprio Paese, indirizzandolo su una linea politica più consona al suo futuro.

Il controspionaggio, perciò, farà bene a sorvegliare tutti, e in primo luogo se stesso. Dovrà proteggere il proprio segreto da tutti, e in primo luogo dai propri funzionari. A chi farà capo, a chi dovrà riferire? A nessuno; e guai se lo facesse. Ma, appunto perciò, esso diviene preda di tutti, esposto a tutte le tentazioni e a tutti gli attacchi. E, si chiami Sid o si chiami Cia, non sarà mai in grado di sapere per chi veramente stia lavorando. Forse, per il re di Prussia. Da un lato ciò lo giustifica in ogni caso, ma dall'altro lo paralizza.

Qualcuno lo accusa di « esorbitare dai suoi compiti »: ma l'accusa è, per principio, ridicola, non avendo esso compiti definiti, da cui possa esorbitare. Nessuno, infatti, è al di sopra di ogni sospetto, e *meno che mai gli uomini politici*, o quanti rappresentano in qualche modo lo Stato. Appunto in costoro l'intelligenza col nemico è statisticamente più probabile, dato che *lo Stato* è nemico di se stesso.

Del resto, la collaborazione col nemico, o con partiti che collaborino col nemico, è un mezzo potente per accedere al parlamento, per acquistare influenza sul governo, per salire al potere, per fare carriera nell'amministrazione e mettersi al riparo da ogni avversario. Dunque, chi è in quella posizione, di dominio, è il primo a dover essere sospettato.

In ogni Stato occidentale ci sono ambasciate che ospitano, semiufficialmente, agenti segreti, soprattutto dell'Est. Ma, ancor più, ci sono rappresentanze non diplomatiche e non ufficiali, e non straniere, che curano gli interessi di quei Paesi. Questi altri Paesi sarebbero nemici solo « potenzialmente », secondo il modo di vedere classico: ma essi sono nemici *attuali*, secondo quello che è il *nuovo* modo di concepire e di condurre la guerra, in cui le ostilità ufficiali non scoppiano più. Tali organizzazioni sono potentemente aiutate dallo Stato contro cui si dirigono, e sorrette dai suoi cittadini.

Alcuni partiti hanno il preciso proposito di favorire la politica di Stati esteri, e hanno nel loro programma il fine dichiarato di distruggere lo Stato occidentale. Per questo, sono pronti anche a sacrificare se stessi, e a rinunciare al potere, ad esempio, se ciò giova al nemico. Tali partiti possono trovarsi isolati all'opposizione ma anche stare al governo. Del resto la politica di un Paese è così intricata, che gli uomini che stanno al governo ben di rado mancano di complicità con l'opposizione per alleanze, compromessi, ricatti.

In tutti i rimanenti partiti, poi, ci sono *correnti* secondo cui, per il bene del partito stesso, è opportuno *favorire al massimo partiti avversari*; i quali, a loro volta, giudicano opportuno, per il bene del Paese, favorire al massimo i nemici nazionali. E poiché non è mai possibile sapere a quale corrente appartenga un uomo politico — e, in ogni caso, anche il più coerente e sincero non saprà dirvi a quale apparterrà domani — è impossibile dire dove egli andrà a cercare i suoi alleati, che uso farà del suo potere, o a chi riferirà ciò che, per ragioni d'ufficio, sia venuto a conoscere.

Anche il nemico del nemico non è detto che sia amico. Se, perciò, il lavoro dei servizi segreti non fosse inutile, e al tempo stesso impossibile, è chiaro che esso andrebbe concentrato al massimo sugli esponenti politici del Paese che li impiega, si trovino essi al governo o all'opposizione, capo dello Stato incluso. E, questo, indipendentemente dalla loro fedeltà presunta.

Facciamo un solo esempio, ma abbastanza grosso perché basti per tutti. Roosevelt fu un campione della democrazia occidentale: nessuno lo vorrà negare. Eppure c'è chi insinua che, al momento del progettato attacco giapponese su Pearl Harbor, non abbia fatto nulla per parare il colpo, ottenendo così che gli Stati Uniti entrassero in guerra nel modo più liscio. Di fronte a ciò che linea avrebbero dovuto seguire i servizi segreti?

Questa, però, è un'insinuazione. Non è invece un'insinuazione, ma un fatto, che, messosi in testa di « saper trattare con lo zio Joe », Roosevelt fece tutto quanto era in suo potere per favorire Stalin. Stalin che in quel momento era, senza dubbio, un alleato, ma in cui già allora anche il più

sprovveduto era in grado di riconoscere il nemico. Dunque da chi, se non da Roosevelt, i servizi segreti avrebbero dovuto proteggere gli Stati Uniti, se solo la loro azione avesse potuto avere un senso?

Eppure, neanche gli avversari più acri di Roosevelt ne hanno mai messo in dubbio la sua buona fede. Nessuno ha insinuato che egli volesse favorire i giapponesi contro la propria marina, o i sovietici contro la propria patria; e neppure che, semplicemente, *sapesse* di lavorare contro la propria patria e, naturalmente, contro l'umanità. Egli faceva semplicemente il suo mestiere di capo dello Stato, col massimo scrupolo, sorretto dal plauso di buona parte del mondo.

Questa politica trasformò il più cruento e meritorio sforzo dell'umanità contro la barbarie nel più incredibile servizio reso alla barbarie contro l'umanità. Ma la colpa non va cercata in questo o quel tradimento: va cercata nell'essenza dello Stato occidentale. Da essa nasce una politica contraria alla sua esistenza.

4. *Dove collocare la Nazione?*

Impossibile, dunque, che i servizi segreti proteggano lo Stato: per farlo dovrebbero proteggerlo da se medesimo, ma non lo possono, perché ne sono l'emanazione. Ecco perché non ci vuole nulla — basta l'*Espresso* — per farli apparire nemici dello Stato: comunque la si rivolti, l'accusa sarà sempre fondata; i servizi segreti sono nemici dello Stato appunto perché ne sono un organo.

Situazione ben diversa, dunque, da quella che contrapponeva un servizio a un altro, un potere dello Stato a un altro; faceva sì, ad esempio, che i servizi segreti del re lottassero contro quelli del primo ministro, e viceversa. Lì la lotta, anche se interna allo Stato, era sempre di *altro* contro altro: oggi la vera lotta è dello Stato contro se stesso.

E, ancora, il re poteva essere, a quel tempo, almeno un punto di riferimento simbolico: chi andava contro il re si

poteva intendere, per convenzione, che andasse contro lo Stato. Oggi non è più così. Non si può affatto affermare, neppure per convenzione, che chi va contro un qualsiasi potere dello Stato vada contro lo Stato: può darsi che, appunto perciò, vada *contro ciò che va contro* allo Stato.

Il momento di rottura si ebbe, come in tutto, durante la rivoluzione francese. Quando Luigi XVI fu fermato a Varennes, *chi era*? Era la Francia che cercava di fuggire da se stessa, perché divenuta la peggior nemica di sé, o era un semplice traditore? Nessuna risposta non contraddittoria è possibile. Perché una risposta fosse possibile, occorrerebbe non essere ancora entrati nell'ottica della rivoluzione, e saper dire: la patria è lì. Ma lo stesso Luigi XVI, nella sua onestà, a chi gli avesse domandato chi era — se la Francia, o un traditore — non avrebbe saputo rispondere: e per questo non poteva che viaggiare *incognito*, non certo come re. Anche lui era già entrato nell'ottica della rivoluzione senza saperlo: altrimenti non si sarebbe fatto cogliere in fallo.

Passiamo all'8 settembre italiano, 1943. Moltissimi italiani non ebbero dubbi, su dove si trovasse l'Italia, perché, con motivazioni più o meno coscienti, accettarono che si trovasse *col re*: per convenzione. Tra questi c'ero anch'io: eppure devo riconoscere che il *dubbio pirroniano*, non la certezza, sarebbe stata la posizione intellettualmente più congrua per chi fosse entrato anche solo un po' nell'ottica della rivoluzione (non importa se francese o fascista: io non ero entrato né nell'una né nell'altra). Una volta entrati in quella ottica, infatti, voi non potete onestamente sapere *dove stia la patria*, e, quindi, chi sia il traditore. Se presumete di saperlo, lo fate per passione.

L'ottica della rivoluzione, infatti, è l'ottica giacobina: esattamente l'opposto di quella che permette di riferire la patria, per convenzione, a un *individuo* preso come simbolo, e capace di dire « elle est là où je suis ». Non ne fu capace Luigi XVI, che pure aveva quella tradizione alle spalle, e non si vede come potrebbe esserne capace oggi il presidente di una qualsiasi repubblica presidenziale, o uno dei suoi sottoposti.

Presidenziale o no, infatti, oggi una repubblica non ha a suo capo un individuo simbolico (neppure « il Cristo », come voleva Savonarola): ha a suo capo *l'universale*. La patria è là dove si trova l'universale, e così ciascuno la colloca, in buonafede, in un posto diverso.

L'ultima a resistere sul piano simbolico fu la monarchia inglese perché, fino a pochissimo tempo fa, l'Inghilterra non era entrata nell'ottica della rivoluzione. Dubito, però, che lo si possa dire ancor oggi.

E può esserne il segno l'adozione del sistema metrico decimale. Ignorando quel sistema, voluto dalla rivoluzione, l'Inghilterra pagava uno scotto alla complessità dei calcoli (cosa che non le impedì di restare tra le prime nazioni scientifiche del mondo): ma, in compenso, diceva di non essere entrata nell'ottica giacobina. Ora non è più così. Di conseguenza, anche là diviene ormai difficile dire « Wrong or right, my country », perché diviene difficile dire da che parte si trovi *my country*. Anche là, come il soldato irlandese dell'*Enrico V*, nessuno sa più dire quale sia *my nation*. « My nation, what is my nation? ».

Quando scoppiò la prima guerra mondiale, c'erano tre lettori tedeschi, in una grande Università inglese. Due tornarono in patria, per combattere contro l'Inghilterra, uno rimase sull'isola. Alla fine della guerra, questo fu licenziato, gli altri due ripresi. Era un modo anche quello per *non* entrare nell'ottica della rivoluzione. Oggi quella differenza non avrebbe più senso. Certo, i due lettori sarebbero ripresi; ma il terzo verrebbe confermato. E perché vengon meno simboli di questa specie? Perché manca la cosa da simbolizzare. Anche la monarchia perde la sua funzione di simbolo, se perde senso chiedersi dove collocare la patria. *L'universale non ha luogo*, e (con buona pace di Croce) meno che mai può risiedere in un individuo.

Ecco perché temo di dover modificare leggermente la previsione di uno che, dopo aver trascinato per quanto poteva nel fango il suo simbolo di re, perdette il trono: « Presto non ci saranno più che cinque re al mondo, il re d'Inghilterra e i quattro re di un mazzo di carte ». Temo che dovremo accontentarci del mazzo di carte.

5. *Fellone e patriota*

Luigi XVI fu ghiogliottinato perché il re, simbolo dello Stato, era divenuto, appunto perciò, il simbolo del *nemico dello Stato*. Ma tagliare una testa o due non risolveva il problema: *lo Stato* era divenuto il nemico di se stesso.

A questo nemico, così come alla patria, ormai è impossibile dare una collocazione: esso è dappertutto. Perciò è un nemico da cui è impossibile liberarsi. Questa situazione produsse a suo tempo il *Terrore*, e, oggi, si riproduce continuamente. Non ci si può liberare del nemico dello Stato, perché esso si è immedesimato con lo Stato.

Quando un magistrato ordina di scarcerare un pericoloso delinquente appena scopre che non è un delinquente comune, bensì un terrorista, nemico dello Stato (e il magistrato è il rappresentante dello Stato, nemico di se stesso), che cosa rende la situazione così disperata?

Difendersi da quel magistrato significherebbe una sola cosa: liberarsene. Ma a liberarsene osta, non semplicemente una difficoltà tecnica, dovuta alla insindacabilità del giudizio della magistratura, bensì una difficoltà o impensabilità molto più grave, dovuta al fatto che lo Stato, di cui quel magistrato è un sovrano rappresentante, esprime, appunto attraverso di lui, la propria inimicizia contro se stesso.

Dobbiamo porci una domanda, e non considerarla come uno scherzo: quel magistrato — che, dal punto di vista del diritto comune e della giustizia è, senza dubbio, quanto di più abietto si può immaginare — non è per caso, al tempo stesso, un *patriota*; uno che interpreta le esigenze della propria patria con più profondità e lungimiranza di quanto normalmente si faccia? Questo dubbio sembra assurdo, eppure è fondato e ci paralizza. In esso, e non in semplici difficoltà tecniche,

va cercata la ragione che impedisce allo Stato di liberarsi del magistrato abietto.

Per vedere quanto quel dubbio sia fondato, cerchiamo di avvicinarci per mezzo di esempi storici al concetto di « patriota » (un concetto che spesso troviamo enunciato, ad esempio a Trieste, sulle targhe delle strade: « Giacomo Ciamician chimico e patriota », e via di questo passo). Apriamo una qualsiasi enciclopedia alla voce « Pisacane Carlo, duca di San Giovanni », e troveremo che era un « patriota ». Leggiamo, dunque, perché. La ragione è che dirottò una nave, il postale *Cagliari*, liberò trecento reclusi dell'isola di Ponza, sbarcò a Sapri, fu attaccato dai borbonici e finì suicida in quel di Sanza. Frattanto i suoi compagni cadevano sotto i colpi della popolazione che — essendo analfabeta, e perciò incapace di leggere le enciclopedie — era, dice il Rizzoli-Larousse, « convinta di avere a che fare con banditi ».

Sarebbe mai divenuto un patriota, codesto aristocratico, se si fosse limitato a servire lo Stato come ufficiale del genio borbonico? O se, pur lasciando il servizio, si fosse accontentato di fuggire a Londra con la moglie di un cugino? Evidentemente no. Ciò che lo rende patriota è l'azione da Nucleo Armato Proletario.

Passiamo ai Fratelli Bandiera. Per divenir patriota, Pisacane aveva dovuto lasciare il servizio permanente effettivo: ma i fratelli Bandiera non ebbero questa difficoltà. Congiurarono contro l'Austria quando ancora erano ufficiali della sua marina. E, così, le due qualità di fellone e di patriota, ebbero modo di coincidere.

Armati di questi esempi, veniamo a noi. Forse molti si indignerebbero se, scoppiata una guerra tra Italia e Unione Sovietica, alcuni deputati del Pci corressero ad arruolarsi sotto le bandiere dell'Unione Sovietica. Eppure non potrebbero rifiutare a costoro la qualifica di « patrioti », dal momento che qualsiasi enciclopedia la attribuisce a Cesare Battisti, deputato alla Dieta di Vienna. Appunto come i deputati del Pci rispetto all'Unione Sovietica, del resto, lealmente egli non aveva mai nascosto di parteggiare per

l'Italia, e non per l'Austria. Se obiettate che, dopo tutto, i deputati del Pci non parlano il russo, almeno come lingua ufficiale, muovete un'obiezione allarmante. Se fosse fondata, infatti, un ticinese, per meritare il titolo di patriota, dovrebbe dirottare un velivolo della Lufthansa, liberare i detenuti delle carceri di Lugano, e indurli a farsi massacrare dai contadini del Vallese.

Dall'obiezione, tuttavia, c'è un insegnamento da trarre. Tra i signori delle enciclopedie — patrioti di un'*altra* patria, rispetto allo Stato di appartenenza — e i nostri, c'è una diversità: la loro patria la si poteva fisicamente collocare *in qualche parte*, o all'interno del loro stesso Stato, o altrove; e perfino nel caso di Cesare Battisti la si poteva identificare, almeno, con uno Stato nemico. Per contro, il magistrato che ordina di scarcerare il detenuto appena si accorge che è un brigatista rosso è anche lui patriota di un'« altra » patria, ma solo nel senso che la sua vera patria *non c'è ancora*: e non perché la si possa collocare altrove fisicamente, e tanto meno perché si identifichi con un altro Stato *esistente* (foss'anche l'Unione Sovietica). La patria di quel magistrato (che suppongo operare per convinzione, naturalmente, non per paura) è una « patria ideale », anche se non la si chiama con quel nome; e rispetto ad essa egli merita di essere chiamato patriota. E' la patria che deve essere e che non è ancora; e che, forse, non ci sarà mai.

In questo senso egli è un patriota. Ma, a ben vedere, era poi tanto diverso il caso dei fratelli Bandiera, o di Carlo Pisacane?.

6. *La vera patria*

Conviene riflettere un istante su codesto processo, che porta l'estrema sinistra al concetto, straordinariamente platonico, di una « patria ideale » (anche se pochi, in quella collocazione politica, ricordano l'esortazione di Plotino: « Fuggiamo verso la nostra cara patria »).

Il concetto di patria ha una storia. Nel feudalesimo, la fedeltà era alla *persona*, non alla patria: si prestava giuramento, e si diventava « vassalli ligi ». Ed era ancora il legame di certi territori con una persona, quello che portava, del tutto naturalmente, a combattere insieme sotto Carlo V spagnoli, tedeschi, fiamminghi, boemi, italiani: non importa se contro altri tedeschi, italiani, e così via.

A un certo punto, soprattutto in Francia, e per ragioni pragmatiche, si fece valere il concetto di una patria legata, anziché a una persona, alla « nazionalità » e ai « confini naturali »: due criteri, ahimè, spesso in contrasto tra loro, ma che, tuttavia, associavano ancora lo Stato « quale dovrebbe essere » a un qualche dato empirico: linguistico in un caso, geografico nell'altro. Che persone che parlavano la stessa lingua, e vivevano entro gli stessi confini naturali, non appartenessero a uno stesso Stato, cominciò a essere sentito come una vergogna che, a prezzo di qualsiasi sacrificio di sangue, occorreva evitare. Salvo poi a magnificare la Svizzera, che andava diventando un unico Stato senza preoccuparsi né di una cosa né dell'altra. Eppure spesso il sangue non serviva a nulla, perché le due condizioni non erano realizzabili *insieme*.

Con l'ossessione della nazionalità e dei confini naturali si era compiuto un enorme passo indietro, non solo rispetto al feudalesimo, ma anche allo Stato romano. Si era tornati alla *orda*. E' l'orda, infatti, quella che non coerisce se non urla una stessa lingua, e se non cerca di proteggersi dietro a qualche ostacolo naturale.

Al tempo stesso si era compiuto un passo *avanti*, verso l'idealizzazione dello Stato. Col romanticismo, infatti, il riferimento storico-linguistico-geografico si caricherà di un fascino tutto ideale, a costo di passar sopra ai fatti. Per Hölderlin, la *Svevia* era la Grecia: la patria geografica coincideva con la patria ideale.

L'incontro con la retorica giacobina della patria ebbe per effetto di portare all'estremo questo processo di idealizzazione: fino al punto di lasciar cadere del tutto i riferimenti

storico-linguistico-geografici, che pure, idealmente, il romanticismo conservava. Ecco perché, a differenza di Cesare Battisti, il nostro ipotetico deputato comunista *non ha bisogno di parlar russo* per sentire come sua patria l'Unione Sovietica.

Ma che cosa metteva, il giacobinismo, al posto di quel punto di riferimento che, per il feudalesimo, era stata la persona, e per l'assolutismo francese l'unità geografica, e per il romanticismo la nazione? Poneva l'*universale*: l'universale astratto, sotto i simboli retorici di « popolo », « patria », « repubblica », « rivoluzione ». Simboli che sarebbe errato ridurre ai loro supporti empirici: al popolo francese, alla Francia geografica, al governo del Terrore, ecc.; perché ciò che quei simboli rappresentavano non erano puri fatti: era un *assoluto*, che attraverso quei fatti si faceva luce.

Robespierre non desiderava di meglio che *cancellare* i supporti empirici come tali: o, meglio, immetterli in una realtà trasfigurata, in cui perdessero la loro empiricità, sinistra e sanguinaria.

Via via, nel corso del tempo, l'astrazione giacobina aggirò il nazionalismo, relegandone sempre più al margine le concretezze linguistico-geografiche, fino a rinnegarle del tutto. Ed ecco che, alla fine, lo Stato cessa di avere qualsiasi legittimo riferimento attuale: non alla persona di un sovrano, non alla nazione, non all'unità geografica del *Vaterland*. Il suo unico possibile riferimento legittimo, a questo punto, diviene il futuro: *il futuro è la nostra vera patria*, secondo una tipica idealizzazione della Nuova Gerusalemme, che al giacobinismo derivava dalle sue ascendenze di religiosità eterodossa.

In questo senso il magistrato eversore è un « patriota », anche se — anzi, appunto perché — non siamo in grado di indicare nessuno Stato, nessuna nazione, nessun Paese come sua vera patria. Non è più il fellone, passato al servizio di un altro signore; non è più il traditore che consegna lo Stato ai nemici, il disertore che combatte per lo straniero: è tutte queste cose, *però in favore della sua stessa patria*, che è la medesima contro cui agisce. Egli agisce in favore della patria futura contro la patria presente: ma la futura non è *altra*

dalla presente, sua e nostra: è, o vorrebb'essere, la sua e nostra patria *vera*.

7. *Tradire il qualcosa per il nulla*

Impossibile, per lo Stato, difendersi da un'aggressione di questo genere, fin quando non tolga all'aggressore il fondamento per dire che sta lavorando per la sua vera patria. Ma come potrebbe togliergli lo uno Stato che non ha più alcun riferimento concreto: non alla persona del sovrano attraverso la retorica della fedeltà, non al *Vaterland* attraverso la retorica romantica, non alla nazionalità e ai confini naturali attraverso la retorica nazionalistica, bensì solo al futuro, attraverso la retorica della rigenerazione rivoluzionaria? Come contestare a quel giudice — che abbiamo scelto come esempio solo perché è il più emblematico — quanto egli afferma: che sta lavorando per il nostro vero bene? A che cosa richiamarlo, come a un suo diverso dovere?

Togliendo allo Stato ogni legittimo riferimento empirico, per farne l'espressione dell'« universale », il giacobinismo diede modo alla spinta rivoluzionaria di riempire questa astrazione. E la spinta rivoluzionaria non si lasciò sfuggire quest'occasione. Da quel momento il giacobinismo divenne uno *strumento essenziale della rivoluzione*, anche quando, soprattutto con Marx e seguaci, questa prese a guardarsi con la massima cura dall'identificarsi con esso. Troppo prezioso, anzi indispensabile, anche se dalla mentalità marxista disprezzato. Solo il giacobinismo, infatti, fa posto all'esigenza rivoluzionaria di rovesciarsi, di negarsi quali si è, per divenire assolutamente diversi, pur restando se stessi. *Questa* esigenza diviene la nostra vera patria.

In questo modo *la negazione di sé prende a rappresentare l'autenticità dello Stato occidentale*, la cui essenza viene a consistere nell'essere nemico di se stesso. Ecco che cosa esprime il giudice eversore: l'essenza di questo Stato; e per

questo non può esserne espunto. Né solo il giudice, naturalmente, ma tutto ciò che esprime la *necessità dell'eversione*.

Tutto l'Ottocento, e buona parte del Novecento, si illusero di sfuggire a questo destino continuando a concepire i continui episodi di tradimento e di fellonia, da essi canonizzati, secondo la linea classica, di uno che tradisce un potere per un altro potere. Allora, essendo il potere tradito « cattivo » e destinato a sparire, e l'altro buono e destinato a restare, una volta stabilitosi il secondo, la ragione per parlar di tradimento sarebbe venuta meno. Pisacane combatteva i Borboni di Napoli, ma in favore di una Napoli non borbonica. I fratelli Bandiera tradivano l'Austria, ma sarebbero rimasti fedeli all'Esperia. Cesare Battisti disertava, ma non lo avrebbe fatto se il Trentino fosse già stato italiano; e così via.

L'ultimo erede di questo tipo di illusione è il ragionamento seguente: se l'Unione Sovietica riuscisse a stabilire un vero socialismo in tutto il mondo, non ci sarebbero più divisioni tra classi e tra nazioni; dunque, consegniamo i segreti atomici ai Russi. Il carattere dello Stato Sovietico — che non riesce, e forse non aspira neppure più, a cedere il campo al « vero » socialismo — dovrebbe guarirci da questa illusione: ma purtroppo non è così. In realtà, non è vero che si tradisca il cattivo in favore del buono: si tradisce ciò che *c'è*, così com'è, in favore di ciò che *dovrebbe essere*, ma non si sa come. E poiché non si sa come, il tradimento continua senza mettere capo a nulla. Esso non è l'affermazione di un qualcosa: è la negazione di ciò che è, senza che si riconosca ciò che si vuole; quindi è la pura negazione di sé da parte di se medesimi.

Gli Stati comunisti, finora, si son protetti al loro interno da questo giacobinismo, di cui fanno dono agli altri. Se, domani, non ci riuscissero più, sarebbe anche la loro fine.

8. *Condurre con vergogna la guerra giusta*

Se non si tiene presente quanto si è detto — che la negazione di sé, negli Stati occidentali, è sentita come un atto di

fedeltà alla vera patria — non si capirebbe perché una fedeltà del genere sia, non solo tollerata per mancanza di rimedi, ma addirittura protetta ed esaltata. La stessa apologia del tradimento patriottico che il nazionalismo praticava a scuola, sui giornali, nelle pubbliche cerimonie, è ora rivolta dallo Stato democratico verso i tradimenti di sé: anche se, per le ragioni indicate, non si può dire a favore di chi, propriamente, il tradimento sia consumato.

Cesare Battisti fu esaltato perché combatteva l'Austria in favore dell'Italia. Ma quei cittadini americani che — senza pagare di persona come Battisti — promossero la sconfitta degli Stati Uniti nel Vietnam, non vengono esaltati perché abbiano combattuto gli Stati Uniti a favore di qualcun'altro (poniamo, dell'Unione Sovietica): vengono esaltati perché hanno combattuto gli Stati Uniti, e basta; ossia, perché hanno espresso, come è dovuto, l'essenza del loro Stato, dello Stato occidentale, che è di essere nemica della propria esistenza. A parte questa differenza, dir male di loro sarebbe come dire male di Garibaldi: lo stesso peccato di « antipatriottismo verso la vera patria ».

Pochi, di conseguena, si arrischiano a dirne male, e meno che mai lo potrebbero coloro che rappresentano ufficialmente lo Stato. Impressionava in lunghi anni, in cui nulla era ancora deciso, vedere come, a fronte dell'immensa propaganda antiamericana, vi fosse il vuoto. Qualcuno avanzava dubbi sulla qualità di « aggressore » attribuita agli Usa: ma li avanzava soprattutto in privato. Pochissimi osavano contestare quella fandonia in pubblico. Tanto meno esisteva una propaganda ufficiale, quale era sempre esistita in favore e dell'una e dell'altra parte, fin da tempi anteriori alle guerre puniche. Da che mondo è mondo si è sempre visto anche chi ha torto sostenere di aver ragione. Quindi, ammettiamo pure che gli Stati Uniti si sentissero in torto, la domanda rimane: perché non hanno sostenuto di aver ragione?

E' questa la novità impressionante, che voglio far notare. Essa esige una spiegazione anche da parte di chi la pensa diversamente: perché il mio scopo non è di difendere gli Stati

Uniti, ma solo di precisare, attraverso un esempio, un problema teorico.

Si potrebbe supporre che gli Stati Uniti fossero così convinti della bontà della propria causa, da giudicare superfluo il proclamarla buona. Ahimé, il loro comportamento mostra che non è così. Nessuno, e meno che mai gli Stati Uniti, ha mai giudicato che fosse *superfluo* far rilevare la bontà della propria causa, solo perché la giudicava chiara come il sole. E' evidente, dunque, che il governo degli Stati Uniti pur giudicando *giusta* la propria causa (mai gli Stati Uniti si sono impegnati in una causa che non giudicassero giusta), se ne vergognava. Si sprecavano sangue e risorse in una causa giusta, ma non si osava dire che fosse tale. La parola andava lasciata a coloro che la dicevano ingiusta: e su ciò erano d'accordo anche *tutti* gli alleati degli Stati Uniti.

Ciò si rifletté sul modo di condurre le operazioni: occorreva combattere *come se* si fosse combattuto per difendere una causa vergognosa. Strano modo di combattere. Per questo si giudicava lecito impegnare enormi risorse, a patto che le si impegnasse in modo che non servissero a vincere. (Né si perdeva, per questo, la segreta speranza di vincere egualmente). L'impresa era condotta esattamente nel modo desiderato da coloro che *non* la volevano, in modo da dar ragione completa alle loro affermazioni: essere l'impresa inutile, ingiusta, rovinosa anzitutto per chi la conduceva, e crudele. Lo sforzo dello Stato era prodotto con lo spirito dell'antistato, non perché venisse da altro che dallo Stato, bensì appunto perché veniva da lui, nemico di se medesimo.

9. *Combattere, purché non si vinca*

Di un fenomeno così strano si offrivano, naturalmente, molte razionalizzazioni, fondate soprattutto sulla paura. Se la guerra si fosse condotta come guerra, si argomentava, avrebbe provocato inarrestabili complicazioni internazionali.

Occorreva condurla come una colossale operazione di polizia interna, badando di non offendere nessun nemico.

Deroghe a ciò erano ammesse: ad esempio, i bombardamenti; ma, al solito, a condizione che non servissero a nulla. Il progetto di tagliare i rifornimenti lungo la pista di Ho-ci-min, strozzando il « collo di bottiglia », fu un progetto subito respinto, perché sarebbe servito a qualche cosa. La razionalizzazione era che avrebbe violato qualcosa di inesistente, cioè la sovranità del Laos. Ma, soprattutto, avrebbe violato il territorio nemico; e, in quella guerra, occorreva mostrare il massimo rispetto per il territorio nemico.

Solo quando fu deciso di non fare più la guerra, ma la pace, si poterono prendere in considerazione anche misure efficaci, come minare il porto di Hai-Phong, giudicandosi evidentemente lecito porre mine davanti a porti di altri Stati con cui si è in pace, ma non con cui si è in guerra. Eppure, se l'operazione era atta a condurre a complicazioni internazionali (e lo era, ben più che strozzare il collo di bottiglia, perché sulle mine rischiavano di saltare navi neutrali), perché la si eseguiva? Se, per contro, non lo era, perché non la si era eseguita prima? E' evidente: perché prima poteva servire a vincere la guerra, ora non più.

In quella strana partita di calcio, l'allenatore, se non voleva perdere il posto, doveva vietare ai suoi di entrare nella metà campo avversaria, e raccomandarsi che i nemici non fossero intercettati prima che entrassero in area.

Ciò che occorreva evitare a qualsiasi costo era, dunque, l'impressione che, posando mine davanti ai porti, si potesse rischiare di vincere la guerra: il nemico avrebbe potuto aversene a male. Il presidente Nixon, tuttavia, probabilmente non si rese conto che quella operazione, necessaria a salvare la faccia, lo avrebbe condotto a rovina. Essa non serviva più a vincere la guerra, è vero: ma manifestava una chiara intenzione di non perdere la pace; e di rischiare anche molto, per non perderla. Questo non poteva essergli consentito. Neppur più tardi Nixon capì che lo scandalo Watergate era un episodio della guerra del Vietnam: un'operazione per garantire

al cento per cento che gli Stati Uniti perdessero la pace. Se lo avesse capito, se ne sarebbe difeso in tempo e con facilità. Non lo capì.

Forse non capì neppure che il nemico contro cui si era combattuto, e si combatteva, non si trovava a Hanoi, né a Pechino, né a Mosca, ma a Washington; e non tra gli avversari degli Stati Uniti, ma tra i loro difensori più puri, eredi dello spirito dei padri pionieri. Se avesse capito questo, Nixon non sarebbe finito così. A quanto pare, non lo capirono neppure a Pechino, neppure a Mosca, dove nessuno avrebbe puntato un soldo sulla riuscita dell'operazione, talmente essa cadeva fuori di ogni prospettiva di uno Stato, che non fosse uno Stato occidentale.

Quando dico che il Watergate fu un'operazione per garantire che gli Stati Uniti perdessero la pace nel Vietnam non affermo punto, sia chiaro, che questo fosse il *proposito* espresso di chi la architettava; o che essa fosse il frutto di una « congiura » tra i promotori dello scandalo e agenti comunisti. I promotori dello scandalo avevano i loro motivi, e possiamo perfino concedere che qualcuno di questi fosse buono. Attribuire loro l'intenzione di far perdere agli Stati Uniti la pace nel Vietnam sarebbe fantasticare, anche se in molti ce n'era l'inconscio desiderio. Ma dobbiamo abituarci, dopo Marx e Freud, a guardare di là dalle intenzioni, verso i nessi oggettivi tra i comportamenti. E il nesso oggettivo, in questo caso, i fatti ce lo mostrano con anche troppa chiarezza.

Se ho ricordato l'episodio è, anzi, perché credo che in esso, a differenza che in tanti altri, il nemico esterno non abbia affatto puntato deliberatamente sull'inimicizia che lo Stato occidentale manifesta verso se stesso. Mosca fu la prima ad essere sorpresa dal successo dell'operazione, che, effettivamente avrebbe dell'incredibile, se fosse stata architettata con quel fine. A livello cosciente, l'operazione fu un progetto per sbarazzarsi di un presidente non abbastanza *liberal* (il quale, lì per lì, non la prese sul serio, tanto era bislacca). A livello oggettivo, non fu affatto un progetto bensì una manifestazione: manifestazione spontanea dell'inimicizia mortale di uno

Stato verso se stesso. Un'inimicizia, si badi, che veniva *dalla sua essenza più pura*, anzi più puritana: dallo spirito dei Padri pellegrini.

Appunto perciò, senza che nessuno lo volesse, quella manifestazione acquistò le dimensioni di un tentato suicidio. E speriamo che resti tentato soltanto.

10. *Il nemico come liberatore*

Eppure lo si sarebbe dovuto sapere da un pezzo: la guerra contro uno Stato occidentale deve puntare soprattutto sulla inimicizia mortale che esso ha per se medesimo. Lo dichiarò già Lenin, in tutte lettere, e molti lo hanno ripetuto. Tra questi vi fu, come è noto, Adolf Hitler, di cui André Guitton riportò parecchie frasi significative dei colloqui con Forster, fin dalla conferenza tenuta a Moulins nel maggio 1940 [12]: « La nostra strategia, Forster, consisterà nel distruggere il nemico partendo dall'interno, obbligandolo a vincersi da sé. Dappertutto, in pieno paese nemico, avremo amici che ci aiuteranno: sapremo procurarceli. La confusione dei sentimenti, i conflitti morali, l'indecisione, il panico: ecco quali saranno le nostre armi » (p. 39).

L'accenno agli amici sembra presupporre che ci siano anche nemici: ma l'accenno alla confusione e ai conflitti morali mostra bene che non si può più distinguere tra gli uni e gli altri. Così pure, da un altro brano, risulta chiaro che la guerra è divenuta identica alla *pace*: « Se farò la guerra, Forster, forse introdurrò truppe in Parigi in pieno periodo di pace. Porteranno le uniformi francesi, marceranno in pieno giorno per le vie, in cui nessuno avrà nemmeno l'idea di fermarle ». Anche qui, la previsione sembra restringersi ai Quisling: « Uomini che formeranno un nuovo governo, un governo di mia convenienza ». Ma, a ben guardare, c'è la consapevolezza che questi uomini agiranno per motivazioni diverse da quelle dei traditori tradizionali: « Non avremo bisogno di compensarli: sono sicuro che verranno a trovarci

spinti dall'ambizione, dall'accecamento, dalla discordia partigiana e dall'orgoglio. E la pace verrà, firmata prima ancora che siano scoppiate le ostilità » (p. 39). « Voi conoscete, credo, la storia delle rivoluzioni. E' sempre la stessa: le classi dirigenti capitolano. Perché? Per disfattismo, perché non hanno più alcuna volontà. Gli insegnamenti della rivoluzione: ecco la nuova strategia » (p. 40).

Hitler, dunque, capì che non ci sarebbero più state guerre, se non di liberazione. Non giunse, forse, fino alla metafisica ultima della liberazione: a capire che si trattava di liberare sé da se stessi, dalla propria essenza divenuta nemica della propria esistenza. Quindi, di una liberazione impossibile. Ma sul piano fenomenologico, la nuova forma della guerra è chiara: il nemico esterno è *liberatore*, occasione e strumento per tentare, invano, di liberarsi dal nemico interno, che coincide con sé.

Si può sostenere che il fondamento di questa strategia sia semplicemente *pragmatico*? Assolutamente no, perché, allora, rivelarlo basterebbe a distruggerlo. Infatti, messo sull'avviso, il nemico prenderebbe contromisure. Il fondamento non è pragmatico, è un *destino* che inerisce allo Stato occidentale, il quale ha l'essenza nemica in sé, e quindi non può difendersene neppur conoscendola.

Effettivamente già Marx, prima di Lenin e di Hitler, chiarì che si trattava di « distruggere il nemico dall'interno obbligandolo a vincersi da sé ». Eppure il nemico non prende alcuna contromisura; non approfitta dell'avvertimento che gli è dato per controbattere: segue, anzi, puntualmente le istruzioni che gli impartisce chi vuole distruggerlo. Ciò mostra che il fondamento della situazione è costitutivo, ha sede nell'essenza.

Come può la vittima prendere contromisure, se il suo nemico esterno non fornisce che l'occasione perché questa essenza ostile si manifesti? Può la vittima, per liberarsi del nemico, privarsi della propria essenza? Questo il tipo di difficoltà che paralizza la reazione, quando la società liberale si accorge — per tornare all'esempio fatto più su — di avere

in seno un magistrato che la vuole rovesciare. Per liberarsi di quel magistrato, la società liberale dovrebbe rinnegare la propria essenza, cioè il proprio liberalismo: un liberalismo divenuto nemico di sé. Il magistrato è un suo nemico, ma le appartiene. Subendolo ci si autodistrugge; eliminandolo, si distruggerebbe egualmente il proprio valore. Eppure è chiaro che l'antinomia va risolta, se ha da esserci speranza di guarigione.

11. *La distensione*

Poiché il nemico esterno ha capito di doversi ridurre a *occasione*, la guerra ha cambiato volto. Anzi, nel senso tradizionale della parola è scomparsa. Se c'è una cosa che quell'occasione sia riuscita a imporci è, appunto, questa: non confessare mai che si sta facendo una guerra. La guerra si può anche fare (come nel Vietnam), purché non la si dichiari e si finga che non ci sia.

La condizione in cui la strategia di Hitler ha successo, infatti, è la *pace*. Le guerre apparentemente tradizionali, che continuano a bagnare la terra di tanto sangue, sono soltanto momento di passaggio verso la « prosecuzione della guerra con altri mezzi », e cioè la pace. Anche in questo, del resto, Lenin fu maestro. Il suo primo atto di capo di Stato, sul piano internazionale, fu una pace, la pace di Brest Litowsky. Essa segnava la sconfitta totale rispetto al nemico, ma ciò era irrilevante: quel che contava era la vittoria totale rispetto agli alleati. Soprattutto quando questi, non sapendo di essere diventati il *vero* nemico, restituirono alla Russia il più possibile di ciò che quella aveva ceduto per ottenere la pace.

La tradizione continua con Stalin. La sua carriera di guerriero fu un seguito di insuccessi, ma ciò non toglie che egli sia stato l'artefice della potenza dell'Urss, grazie alla pace. La Germania, sconfitta *solo* nella guerra, non ebbe difficoltà a risollevarsi; ma l'Occidente fu sconfitto nella pace, e subì un tracollo da cui non si è sollevato ancora e, forse, non si

solleverà più. Questa volta, era il rovescio di Brest Litowsky: era la *vittoria* sul nemico, quella che diventava irrilevante; ma quella che contava era sempre, ancora, una vittoria sugli alleati. Proseguendo nel successo, Stalin incaricò Picasso di disegnargli la colomba della pace. Da allora, la politica, non solo dell'Urss, ma di tutto il comunismo mondiale verso coloro che esso vuole distruggere è una politica di pace, e si spiega: in guerra, il nemico bisogna batterlo; in pace si può obbligarlo — come disse Hitler — a battersi da sé.

Se l'Occidente cessasse di essere nemico di se stesso, può darsi che le cose cambierebbero. Ma, finché stanno come i fatti ce le descrivono, non c'è ragione di dubitare della *sincerità* dei comunisti, quando antepongono a tutto la pace: che cosa ci sarebbe, per loro, di più vantaggioso? Perciò non c'è nemico che essi non siano disposti a benvolere, purché cessi di dichiararsi tale; non c'è prezzo che non siano disposti a pagare, purché si stabilisca l'unanimismo, l'intesa reciproca, la distensione; purché siano abbattuti gli « storici steccati » ed evitato ogni « scontro frontale » Se, poi, non pagano frattanto neppure quel prezzo, è solo perché la diplomazia occidentale è incapace di farglielo pagare.

La ragione di tutto ciò è comprensibile. La guerra è una situazione in cui ciascuna delle due parti può contare solo sulle proprie forze. Accidentalmente può accadere che il terzino segni autogol, ma non è una cosa su cui si possa far conto. La pace, al contrario, permette di contare *e* sulle proprie forze *e* in più, su quelle dell'avversario; di pretendere, in nome della concordia, che tutti i ventidue giocatori calcino verso la stessa porta. Data la situazione spirituale dell'Occidente, quale sia questa porta è indubbio. Anche se qualcuno nell'undici avversario recalcitra — e contro di lui si chiederà il linciaggio morale — il grosso, e soprattutto quelli che contano, l'allenatore, il capitano, i più forti, opereranno come la concordia vuole: qualcuno con convinzione, altri trascinato dall'esempio, altri perché non sa bene verso quale porta debba calciare. Forse verrà fuori un certo caos, ma sarà sempre preferibile a uno scontro frontale.

12. *Strategia in sedicesimo*

Supponiamo, per semplificare, che il mondo sia diviso in due blocchi di egual potenza. I due blocchi sono « contrapposti », ma nell'uno c'è una metà che lavora deliberatamente per l'altro. Della metà restante, una metà circa sostiene che non si dovrebbe lavorare, né per gli uni, né per gli altri, bensì restare *equidistanti* e imparziali; e di conseguenza, per compensare la metà complementare, che vorrebbe combattere attivamente il nemico, tende leggermente a favorirlo. Siamo, a questo punto, a un ottavo; e questo ottavo esplicitamente si propone di *combattere* l'avversario. Sempre per semplificare, si può supporre che un mezzo circa di quell'ottavo manifesti verso il nemico un'ostilità irreducibile e « viscerale », e un altro mezzo un'ostilità temperata di comprensione. Occorrerà non tener conto del sedicesimo affetto da ostilità viscerale, perché incompatibile con tutto il resto (in fondo, che cosa conta un sedicesimo del totale?), e vedere in che modo il sedicesimo restante possa divenire il paladino della propria parte: ispiratore di una strategia comune da opporre all'avversario, in modo, poi, che l'intero blocco, sia pure con diversi sentimenti, la condivida.

Non è il caso, naturalmente, di insistere sulle percentuali, che variano da un paese all'altro: l'apologo serve solo ad indicare come si formi la linea di condotta che presiede alla difesa dell'Occidente. Da un lato, si riconosce che una contrapposizione c'è, e che sarebbe vano negarla; dall'altro si evita lo scontro frontale riunendo, ad esempio, intorno a un tavolo « commissioni paritetiche » composte nel modo che s'è detto (quindici contro uno, con qualche sconto), affinché cerchino il consenso, essendo veramente « rappresentative » di tutte le sfumature (salvo come si è detto la viscerale).

Dove collocare, allora, il punto di questo consenso? Esso graviterà verso il baricentro del sistema, in base alla media ponderata di tutte le posizioni in esso presenti, con la sola eccezione del sedicesimo « viscerale ». E se il baricentro risulterà spostato da una parte, se ne prenderà atto senza settarismi.

La parabola, però, è ottimistica, perché traduce in semplici numeri una ben più grave situazione qualitativa. Non si tratta di pesare le forze da una parte e dall'altra, di osservare la direzione esatta su cui puntano e, poi, di comporle con la regola del parallelogramma, in modo da ottenere una risultante « unitaria » di consenso. Questa è la *tattica* che, a volta a volta, il nemico ci propone. Ma la strategia è più sottile. Consiste nell'adoperare a proprio vantaggio le forze degli avversari *in quanto avversari*, non nel ridurne l'effetto ostile mediante una sapiente composizione unitaria. (Dallo Statoguida alla più insignificante commissione di lavoro, tutto il comunismo mondiale cerca soluzioni « unitarie »). Si tratta di ottenere che anche quelle forze — quanto più vigorose, tanto meglio — lavorino per il re di Prussia. Sono, infatti, le forze proprie dell'organismo, quelle che vi fanno prosperare il cancro.

Questa è la vera strategia che l'Occidente dovrebbe fronteggiare; ed è difficilissimo, perché è difficile stabilire chi, come e perché lavori per il re di Prussia. Seguaci di politiche opposte si accusano a vicenda di farlo, e non sempre è agevole vedere chi abbia ragione. Avventarsi a testa bassa può essere un errore, dove serve un sorriso; e sorridere può dare una strana impressione di ebetismo, quando chiunque si accorge che ti stanno prendendo a calci. Qualche errore è inevitabile. Ciò che bisogna evitare, però, è che l'errore divenga sistematico, cioè non dipenda più da una semplice caduta di giudizio, ma dall'impostazione stessa, che risponde ai bisogni dell'avversario anziché ai nostri.

Prima condizione è, dunque, riconoscere che l'avversario è l'avversario, non un fratello separato che ci vuole riunire a lui; che vuole distruggerci, non accordarsi, anche se accoglie con tanti « distinguo » le tesi di chi afferma che « la borghesia dev'essere distrutta ». Occorre vedere la guerra là dove c'è, anche se ha preso una forma tutta diversa, rassegnarsi a riconoscere che, perché guerra ci sia, basta una sola

delle parti a volerla, mentre per la pace occorrono tutte e due. Allora questa guerra, diversa dalla tradizionale, si potrà cominciare a combatterla: e tanto meglio se le armi saranno altro che le bombe.

13. *Pensare il proprio principio*

Che il nemico esterno preferisca combattere con le *nostre* forze che con le sue, è del tutto indipendente dall'esser le sue forze molte o poche: dipende solo dal fatto che le nostre gli servono meglio. La propaganda comunista fatta da un giornale comunista non serve quasi a nulla, per quanti mezzi abbia a disposizione: fatta da un giornale borghese è utilissima, anche se per ottenerla ci si deve piegare a ogni genere di compromessi. Così pure le forze militari immense degli Stati comunisti non saranno mai decisive. Quei governi, per lo meno, non sembrano pensare che lo siano. Ciò che sarà decisivo sarà il modo in cui verranno adoperate le immense forze militari degli Stati *borghesi.* Le sterminate ricchezze di partiti comunisti, come il Pci, non basteranno mai a sostenerne il peso politico; ciò che, fin d'ora, lo sostiene sono le sterminate ricchezze dei monopoli borghesi (privati, misti, o di Stato). Le risorse intellettuali che, in tutto il mondo, il comunismo è riuscito a reclutare non avranno mai la meglio sulla scienza e sulla cultura libera: solo le risorse intellettuali della scienza e della cultura « libera » pareggeranno o renderanno attivo il conto.

Ciò non significa che il comunismo si disinteressi del potenziare le proprie forze, e che i non comunisti di questo non debbano preoccuparsi; ma significa che i non comunisti devono preoccuparsi in primo luogo delle *proprie forze*, e del modo di adoperarle. Il resto verrà da sé. L'Occidente deve preoccuparsi delle proprie radiotelevisioni, non di quelle d'oltre-cortina; dei giornali borghesi, delle scuole pubbliche, delle case editrici libere, delle imprese industriali e commerciali non legate all'Est, del cinematografo, della musica, della letteratura di casa propria, non di quelle che prosperano per conto di altri tipi di Stato. Deve preoccuparsene nel più pieno rispetto della libertà, che è la sua stessa essenza — come altri se ne preoccupa nel pieno rispetto della schiavitù, che è la sua essenza — ma, al tempo stesso, trovare il modo che questa libertà non divenga nemica della propria esistenza.

Su ciò, alla fine, tenteremo di dare qualche arrischiato consiglio; ma quel che si deve in ogni caso evitare è che, dovunque rimane qualche libertà di scelta nel modo di impiegare le forze dell'Occidente, esse siano impiegate in favore di chi vuole la nostra rovina; o, che è lo stesso, di chi vuole salvarci e liberarci nel modo che dice lui. Non è vero che le istituzioni atte a proteggere la libertà siano fatalmente atte a favorire chi si propone di soffocarla: lo divengono solo se non proteggono la libertà di *tutti;* solo se rinunciano a far valere il *diritto.* Chi si propone di soffocare la libertà prevale quando colui che si propone di difenderla non sa *pensarla.* Le istituzioni dell'Occidente — governi, amministrazioni, magistratura, polizia, scuola — non sono affatto condannate per ragioni tecniche o giuridiche a servire la causa di chi le vuole abbattere: sono condannate a far ciò solo da una incapacità di pensare il proprio principio, che è, insieme, una mancanza di coraggio nel farlo valere.

La forza dell'Occidente si ritorce contro di sé a cagione di un vuoto. La sua essenza è divenuta nemica della sua esistenza perché, svuotata, ha assorbito un principio estraneo. Ciò non significa che la soluzione sia a portata di mano. Essa è, piuttosto a portata di mente, e la mente lavora con sforzo e difficoltà. Occorre inventare, e occorre una speranza; una speranza che non trascuri gli esami di coscienza.

14. *Privi di spirito di corpo*

La crisi ha colpito quella che il Bergson chiamava la « morale di gruppo » o la « morale chiusa », in Occidente: ossia quella forza di coesione, simile all'istinto che tiene insieme le

società (dalle più elementari agli Stati), attraverso una serie di divieti e di stimoli, a cui il singolo obbedisce per l'esigenza vitale di restare unito al tutto.

Nella città antica questo vincolo era fortissimo. Lo straniero fruiva dappertutto di scarse garanzie, e il cittadino non aveva molte probabilità di vivere decentemente, avulso dalla propria comunità. Difenderla era difendere se stessi, e per questo ciascuno era disposto ai massimi sacrifici. Diverso il caso dei grandi regni, in cui altre forme di coesione, meno politiche e più tecniche, amalgamavano le masse. Il capolavoro dell'impero romano — che, pure, non era altro che l'espandersi di una città, Roma — fu di attenuare i vincoli interni delle città e delle etnie soggette, a beneficio di un vincolo nuovo: la soggezione di tutti a uno stesso diritto. Era un impero abbastanza rispettoso delle autonomie per evitare che le comunità si chiudessero a istrice, ma prontissimo a colpire quelle che pretendevano di isolarsi. Emblema: la ferocia del « clementissimo » Tito contro Gerusalemme.

Il vincolo della morale di gruppo si forma con grande facilità, appena una più o meno *pretestuosa* unità gliene dia lo spunto. « Arrangiarsi non è rubare, purché sia fatto ai danni di altre compagnie », fu il primo discorso che mi accadde di sentire, da militare. Chi lo pronunziava era il capitano. Se fosse stato il maggiore, al posto di « compagnia » avrebbe detto « battaglione ». Le regole della morale chiusa sono caratterizzate, infatti, dal loro valere solo *all'interno del gruppo*: e, naturalmente, può formarsi tutta una gerarchia di gruppi, per cui ciò che non è lecito contro chi dorme nella stessa tenda lo è contro chi dorme altrove, e così via. La riprovazione per il comportamento illecito si porta, allora, su un numero sempre più *ristretto* di atti, via via che dal battaglione si passa all'arma, all'esercito, agli alleati, e cessa del tutto rispetto al *nemico*, verso cui tutto è lecito. La morale aperta, per contro, è indipendente dall'appartenenza a un gruppo, anche se, di fatto, è più sentita verso il « prossimo » che verso il lontano. Essa corregge — soprattutto dall'avvento del Cristianesimo in poi — la rigidezza della morale chiusa, ma

non la soppianta mai del tutto, perché nessun gruppo può sussistere senza differenziare in qualche modo il comportamento che i suoi membri tengono tra loro da quello che tengono verso l'esterno.

E' abbastanza evidente che, a quell'insieme storico culturale che si chiama Occidente, manca una morale di gruppo, che unisca i singoli intorno a una *ragione comune*. Questa ragione non è l'etnia, non è la lingua, non è più la religione. Potrebbe essere un comune credo politico, ma, come abbiamo visto, non lo è per nulla. Potrebbe essere — e in parte ancora è — la *paura*. Molti, infatti, si rendono conto che per quanto male vadano le cose tra noi, avrebbero sempre da perdere, se fossimo assorbiti dall'altro blocco. Molti altri, però, sono convinti di aver da perdere ben poco (e sbagliano, non solo sul piano economico). Del resto, anche quelli che si professano occidentali, malvolentieri si assoggettano ai sacrifici e all'attenzione necessari per restarlo. Pensano che sia meglio lasciar correre; che l'altro blocco non è così minaccioso; che vorrà evitare anche lui i rischi: non è forse preferibile anche per lui la coesistenza? Forse esso ha perfino rinunciato a convertirci come, pure, esigerebbe la sua teoria.

Si vede di qui l'enorme efficacia della politica unitaria della mano tesa, della staliniana colomba della pace. Essa toglie all'Occidente il solo vincolo che potrebbe ancora produrvi una morale di gruppo: la paura. Certo, è una politica che ha anch'essa i suoi rischi e i suoi prezzi, perché far paura è spesso il solo modo per farsi rispettare. Ma il comunismo è abbastanza abituato a venare di minacce la sua politica unitaria, e a sostenere a mano armata la politica della mano tesa, in modo da riuscire a far paura senza superare la soglia oltre la quale la paura genera coesione. L'operaio sa che nei paesi comunisti non si sciopera: ma una volta su dieci è persuaso che colà non vi sia ragione per scioperare e le altre nove pensa di poter premere qui, appoggiandosi ai comunisti, senza pericolo che i comunisti vadano *realmente* al potere. Il suo datore di lavoro, supercapitalista, sa anch'egli che, per condurre lucrosi affari con l'Est, è indispensabile trovarsi al-

l'Ovest: ma non teme che — anche se passa un po' di soldi al partito comunista — un giorno l'Ovest non esista più. Solo in caso di guerra i russi potrebbero far paura: ma con gli accomodamenti si può sempre esser certi che, appunto, la guerra non scoppierà.

E così non ci si accorge, o ci si rifiuta di riconoscere, che la guerra non scoppia perché c'è già: perché ha cambiato faccia e, sia pure con qualche incoraggiamento dall'esterno, è combattuta soprattutto *da noi*, contro noi medesimi.

15. *Mancanza di identità*

Che cosa potrebbe ridare all'Occidente uno spirito di corpo, e dove cercarlo questo « corpo », con cui dovremmo essere solidali?

Lo Stato è il corpo per eccellenza: la « società perfetta ». Forse sarebbe ancora possibile ritrovare uno spirito di corpo intorno allo Stato occidentale, se questo guarisse. Ma, così com'è ora, esso produce tutto il contrario: divide i cittadini, e li riunisce solo a patto di unirli contro di sé. L'unità è sentita quando gioca la nazionale di calcio, ma è un motivo di abnegazione troppo momentaneo per ricreare una vera morale di gruppo.

Pensiamo, per contro, a quel che è tuttora la religione per i paesi islamici. Tra i paesi islamici vi sono divisioni di razza, a volte di lingua e, soprattutto, di sistemi politici e di odio, ben più abissali di qualsiasi differenza che divida l'Occidente: ma di fronte all'infedele i paesi islamici si sentono uniti. Tra loro, si combattono senza esclusione di colpi: ma evitano di danneggiarsi a beneficio dell'infedele, contro cui il Corano ascrive a merito tutto ciò che contro i seguaci di Allah sarebbe peccato. L'Occidente non ha nessuna fede di questo genere, che gli permetta di contrapporsi all'infedele. E' già molto se non fanatizza in sé la fede opposta. Lungi dal dire « il male che fai a lui ti sarà ascritto a merito », ascrive a merito il male che fa a se stesso.

Né codesta mancanza di morale chiusa denota il passaggio a una superiore morale aperta: essa denota solo un passaggio al masochismo, che non è una morale di nessun tipo. La morale di gruppo si forma, di conseguenza, molto facilmente, ma solo quando il « gruppo » è eversivo.

Presso i più puri idealisti questa mancanza di morale di gruppo è patriottismo: un patriottismo della patria futura, lo abbiamo riconosciuto. E anche presso gli opportunisti meno puri essa non è, di solito, un'azione *deliberata* in favore del nemico: è un'incapacità di pensare se stessi, di darsi una identità. Così il polo di aggregazione viene continuamente proiettato *al di fuori*: fuori nello spazio dagli opportunisti, fuori nel tempo dagli idealisti. Eppure basta così poco, a fare degli uomini un corpo unitario: basta una squadra di calcio, o l'appartenere a una stessa compagnia di soldati. Ma questo poco manca all'Occidente: sia nel complesso dei suoi Stati, sia in ciascuno dei suoi Stati singoli, sia, anche, in quelle associazioni organizzate che, al loro interno, si propongono di difendere il modo di vivere occidentale. Anche queste inclinano spesso al masochismo.

Ad esempio, quasi tutti — forse tutti — i partiti non comunisti dell'Occidente sono anticomunisti: ma è difficilissimo, forse impossibile, trovarne uno che non faccia propri almeno alcuni dei punti che già Marx si propose di far accettare per favorire l'avvento del comunismo. Ed è difficile trovarne qualcuno che non si getti, alla prima occasione, a condurre una politica esplicitamente « unitaria » con i comunisti, come in Italia. Bisogna pregare che l'occasione non si presenti. Però si è visto, ad esempio in Svezia, che basta anche una occasione *molto tenue* perché la collaborazione si stabilisca.

L'anticomunismo ufficiale è labile perché non ha un polo positivo di aggregazione: è un vuoto, che l'ideologia stessa di chi si pretenderebbe di combattere si precipita a riempire. In misura molto variabile da un soggetto all'altro, ma sempre superiore a quella che il soggetto sia disposto a riconoscere, ciascuno o quasi si è convinto che le intenzioni del nemico, *in fondo*, sono buone: solo i metodi per porle in atto presen-

terebbero, — o, meglio, hanno mostrato *fin qui* — certi inconvenienti: ad esempio, scarso rispetto per le opinioni, le abitudini e, a volte, la vita degli altri. Questi inconvenienti non si possono accettare, ma i fini sì. Noi respingiamo la dittatura del proletariato, si proclama, la discriminazione verso la religione, la proprietà pubblica di *tutti* i mezzi di produzione, la rivoluzione mondiale, e perciò siamo anticomunisti. Ma teniamo nella massima considerazione i vostri ideali. Quasi che si potessero separare gli ideali dai mezzi con cui sono fatti valere.

In attesa che questa poco marxiana speranza si realizzi, ci si adopera per perseguire gli stessi ideali dei comunisti con *altri mezzi*. Perché? Si pensa forse che, fin qui, i comunisti che hanno scelto quei mezzi, per stabilire il socialismo reale, fossero tutti incapaci? Che abbiano scelto quei mezzi senza accorgersi che stridevano coi fini? O non è più probabile che abbiano scelto quei mezzi coercitivi perché erano *i soli atti a rendere reale il socialismo*? Si direbbe che i più non siano neppure sfiorati da questo sospetto. Nazionalizziamo, dunque, soffochiamo l'iniziativa privata, confischiamo i redditi con le imposte, seguiamo *tutti* i consigli datici da Marx (e dai suoi seguaci) per favorire il suo sistema politico e distruggere il nostro: ma facciamolo con i *nostri mezzi*, con mezzi democratici. E creiamo, soprattutto, intorno a ciò quel *pathos*, quella retorica, quell'incoraggiamento patriottico da libro *Cuore*, che serve a bollare come demoniaci, egoisti, individualisti, reazionari coloro che conservano un opposto ideale di vita.

Il vuoto mentale riempito dall'ideologia altrui è il fenomeno più impressionante dell'inimicizia dello Stato occidentale verso se medesimo. In nessun campo come in quello della propaganda lo Stato occidentale si adopera per propagare una mentalità, un indirizzo d'opinione pubblica, *ostile* a sé e favorevole ai suoi nemici. I mezzi che usa a questo scopo sono immensi, e tanto più sicuri quanto meglio controllati dallo Stato, per via diretta o indiretta.

Vi fu un momento in cui Fanfani era segretario del partito al potere, e la televisione di Stato era, o era stata, nelle mani di un suo fedele. Egli voleva tuttavia, in quel momento, condurre una politica che disturbava i comunisti. Per propagandarla, dovette rivolgersi a radiotelevisioni private e a giornali d'opposizione. Fanfani era in quel momento (ed ebbi qualche fatica a spiegarlo, su una rivista francese) il *capo riconosciuto dell'opposizione*, pur essendo il segretario dell'unico partito al governo. Perché questo paradosso? Perché ciò che è « Stato » deve appartenere al nemico, che lo vuol distruggere, e rispetto al nemico il segretario di un partito al governo si può permettere solo abusivamente atteggiamenti di fronda (del resto presto repressi e rientrati).

Il nemico, anche se si giunge a conoscerlo, non lo si può combattere. Se c'è una campagna elettorale, questa va fatta *da una sola parte*: l'altra può chiedere agli elettori di votarla, ma deve astenersi dal dirne il perché. Se, poi, le elezioni si vincono, superato l'imbarazzo e fatte molte scuse, si conduce una politica « unitaria ». Dobbiamo usare il massimo rispetto verso chi non ci rispetta, e saremo tollerati, anzi, accolti in sua compagnia, nonostante che egli continui a rilevare la turpitudine delle nostre idee e dei nostri atti; purché abbiamo il pudore di occultarci, di dire che quelle buone sono le idee e le azioni *sue*, non le nostre. Questo essendo l'atteggiamento che ci merita di vincere le elezioni, si spera poi che, continuando a fare la politica chiestaci dal nemico, le cose finiscano col volgere a nostro favore.

Ma questo tipo di comportamento non è sentito come doveroso solo dalle forze politiche in senso stretto: al nemico si devono offrire soprattutto i mezzi propagandistico-culturali perché *si sfoghi a parlare male di noi*, nella speranza che si fermi a questo. Così un potente gruppo capitalistico che, per bocca del suo presidente, lamenta di continuo la scarsa mobilità della manodopera, lo strapotere dei sindacati, il prevaricare dell'economia pubblica sulla privata, ecc., spende poi miliardi ogni anno per alimentare, attraverso giornali case editrici istituzioni culturali, un'opinione pubblica che rende *impossibile* qualsiasi misura atta a rendere più mobile il lavoro,

meno strapotenti i sindacati, ecc. Se l'industriale del tondino d'acciaio sente il bisogno di un nuovo giornale, lo offre agli anticapitalisti più accesi. Il principio dell'« antifiltro di Pasteur » — inventato da Alfonse Karr per inquinare le acque, e far vivere negli agi e nelle mollezze i microbi, in modo da infiacchirne la specie — viene applicato costantemente: « Arricchite i comunisti, e diverranno borghesi ». Come se fosse un vantaggio, che lo divengano.

La situazione sembra così paradossale che, per spiegarla, sono state avanzate le ipotesi più inverosimili. Da parte di alcuni con compiacimento, e di altri con orrore, si è fantasticato di una congiura mondiale di supercapitalisti, che appoggerebbero il comunismo con lo scopo di impadronirsi di un potere planetario assoluto. Ma non è necessario pensare a una congiura. I supercapitalisti aiutano il comunismo a fondo perduto, anche senza la prospettiva di impadronirsi di un potere assoluto. Lo fanno, a volte spontaneamente, perfino i medi capitalisti, i borghesi e, più che mai, i politici che ne sono espressione.

Non averlo capito, fu l'errore del maccartismo. Il maccartismo muoveva a dritta e a manca accuse di intelligenza col nemico, e vedeva dappertutto congiure: ma non si trattava di intelligenza, né col nemico né d'altro genere, e neppure di congiure, bensì di masochismo; di una essenza nemica della propria esistenza. E' vero: bassi calcoli e tradimenti si innestanto, qualche volta, su ciò; ma senza quel fondamento resterebbero irrilevanti; come l'inflazione prodotta da falsari privati resterebbe irrilevante senza quella del falsario pubblico. Non denunciamo di continuo il tradimento: denunciamo piuttosto la nostra mancanza di identità, per la quale non riusciamo neppur più a dire *rispetto a che cosa* si divenga traditori.

16. *Inventare il nuovo*

In queste condizioni, sarà ancora lo Stato nazionale il polo di aggregazione dell'Occidente? O non, piuttosto, una nuova

unità sovranazionale, ad esempio l'Europa? O un coagulo puramente culturale, che dia forza a ciò che la nostra civiltà ha ancora di vitale e di comune?

Credo che dovranno essere tutte queste cose insieme e, forse, anche altro, che non si vede ancora. Per tornare ad avere spirito di corpo non basta risuscitare vecchi ideali: occorrerà che un movimento inventivo ne formi di nuovi. Se su qualche punto particolare la novità potrà apparire un tornare all'antico, tuttavia essa non si limiterà certo a questo, nell'insieme. Non sarebbe attuabile, e una mentalità ormai diffusa non lo permetterebbe. Poli di aggregazione invecchiati, come il nazionalismo, non agiscono più, o, peggio, agiscono a rovescio. D'altro canto, senza un centro, che torni a dare all'Occidente una sua identità, le singole riforme, sul piano della legislazione, dell'amministrazione, dell'organizzazione del lavoro, resterebbero impossibili, o sterili, o controproducenti.

Abbiamo ancora una speranza di ritrovare un centro, o siamo condannati a veder moltiplicarsi in noi le cellule cancerose, che obbediscono a un programma che non è il nostro? Rispondere positivamente sarebbe avventato, senza qualche indicazione concreta, e noi non presumiamo abbastanza per darla. Ma anche rispondere negativamente sarebbe affrettato. Quel che occorre è *pensar* di guarire, e cercare anzitutto le condizioni perché ciò avvenga. Spesso anche i migliori clinici sbagliano nel pronosticare la morte come inevitabile. Facciamo, dunque, ancora un passo.

CAPITOLO UNDICESIMO

LA SCOMMESSA

1. *A ciascuno la sua funzione*

Tra tutti i paradossi che ho esposti fin qui non ce n'è uno che stia alla pari, per stranezza, con quanto sto per dire. Fin qui si trattava di mostrare le cose come stanno, ora si tratta di suggerire un rimedio: e, dato il male, pensare a un rimedio sembra assurdo. Oltre che bislacco, il mio suggerimento è condannato a restare sterile, perché, pur non presentando nessuna difficoltà tecnica, non si vede assolutamente come le forze politiche che dominano l'Occidente potrebbero indursi ad accettarlo. Tuttavia non voglio tacerlo, affinché non sembri che io sia capace solo di criticare, e non abbia il coraggio di sfidare il senso comune presentando una proposta, sia pure folle, ma positiva.

Senza arretrare di fronte a nessuna temerarietà intellettuale, formulerò l'ipotesi che uno Stato dell'Occidente prenda a impiegare gli enormi mezzi che, in teoria, dovrebbe avere a disposizione, per adempiere a quelle che sono le sue funzioni proprie. Funzioni pubbliche per loro natura, le quali possono riassumersi tutte nella formula seguente: « Fare in modo che l'esercizio della libertà dell'uno non impedisca l'esercizio della libertà degli altri ».

Scontato che chi esercita la libertà sono gli individui (non

l'« universale »), il compito dello Stato sarà fare in modo che la si possa esercitare tutti insieme. Prima condizione, è che sia mantenuto l'*ordine pubblico* e fatta rispettare la *giustizia penale*. E ci si potrebbe anche fermare qui. Poiché, però, voglio conservare una certa moderazione perfino nella stranezza, aggiungerò qualcos'altro: un simulacro di difesa dai nemici esterni, un'instaurazione del diritto anche in campo civile — che dia certezza alle consuetudini — la rappresentanza della nazione nella comunità internazionale, e simili.

Senza dubbio lo Stato, vuoi attraverso i suoi organi e gli enti intermedi, vuoi in prima persona, può anche esercitare qualsiasi attività di cui sia capace un privato, salvo, forse, di contrarre matrimonio. Quando, tuttavia, faccia ciò, dovrebbe agire come un soggetto *particolare* alla pari degli altri, secondo il modello che si chiama « Stato di diritto ». Lasciamo, per ora, da parte ciò, che complica psicologicamente le cose. La proposta estremamente paradossale che voglio avanzare è più semplice: cominci lo Stato a svolgere quelle funzioni che ha il *dovere* di svolgere; quelle in cui non può essere sostituito da nessun privato. Poi si vedrà.

« Tutto qui? », mi pare che domandi chi vede nello Stato soprattutto un generatore di enti, e un dispensatore di posti in consigli d'amministrazione. Tutto qui. Però se, amministrata la giustizia penale, rimangono allo Stato energie libere, passi via via ad altro: amministri la giustizia civile, batta moneta, gestisca le ferrovie, faccia concorrenza ai privati nel commercio delle nocciole. Soltanto, prima di assumere attività di tipo sempre più privato, lo Stato dovrebbe accertarsi di saper esercitare *bene* (e qui sta il paradosso) quelle attività che non può demandare ad altri; o quelle che, comunque, abbia già assunto in precedenza. Se, poniamo, si dimostra impari a compiti molto semplici, come coniare le monete da cento lire, come si può pensare che riesca a svolgere mansioni sempre più difficili, come il fare da balia ai cittadini?

2. *Differenza di natura*

Mi rendo conto che questa pretesa — di subordinare l'assegnazione di nuovi compiti agli enti pubblici alla condizione che sappiamo svolgere le loro attività essenziali — è una pretesa assurda. A nessuno oggi si chiede di saper fare ciò che fa: con quale diritto lo chiederemmo allo Stato? Ammesso, però, che questa pretesa fosse fatta valere, il problema di ricondurre lo Stato nei limiti delle sue funzioni (quei « limiti » che stavano tanto a cuore a Guglielmo di Humbolt) sarebbe automaticamente risolto.

Il grave è che, ormai, si è perduto il concetto di quali siano queste funzioni. La distinzione qualitativa fra il pubblico e il privato sfugge, al punto che, spesso, anche analisti di tendenza liberale impostano il problema come se fosse un problema di equilibrio quantitativo. Si tratta, al contrario, di compiti di natura diversa, che solo per accidente, e con esiti istituzionalmente infelici, si confondono. E anche se in qualche caso (esempio: trasporti pubblici) può essere difficile distinguere se il potere pubblico agisca come tale, o come imprenditore privato (come, inversamente, il feudatario d'altri tempi non si sapeva se agisse per proprio conto, o come depositario di un potere pubblico), almeno in linea di principio la distinzione non dovrebbe dar luogo a dubbi.

Fin quando il potere pubblico non si persuada che il suo compito è di *natura* diversa da quella dei privati, non potrà svolgerlo bene. Nell'amministrare la giustizia, si sentirà parte in causa; nel mantenere l'ordine pubblico, procederà a senso unico; nel battere moneta penserà al proprio fabbisogno; e interessi privati lo influenzeranno nel prescrivere alle auto specchietti retrovisori esterni, da dirigere verso i punti più diversi del cosmo, come il telescopio del monte Palomar.

Se dicessimo, molto alla buona, che il compito pubblico è essenzialmente un compito di *sorveglianza*, capiremmo subito che, per sorvegliare, *non bisogna essere coinvolti*. Allora potremmo anche concedere allo Stato quel compito che oggi gli sta più a cuore: il compito di bambinaia; purché fosse

inteso a quel modo. La buona bambinaia sorveglia che i bambini non si facciano male, non prendano freddo, non si azzuffino, non guastino le aiuole: ma fa tutto questo senza togliere ai bambini il gusto di giocare, senza pretendere di dir loro perché, e come, debbano giocare. E quand'anche una volta si metta a giocare con loro, si sdoppia: da una parte continua a sorvegliare senza averne l'aria, dall'altra si pone alla pari con i bambini, senza pretese di superiorità.

Tutto ciò è possibile, ma molto difficile: sarebbe meglio lasciare questi virtuosismi alle (rarissime) buone bambinaie. Lo Stato avrebbe già meriti grandissimi se mantesse l'ordine pubblico, amministrasse la giustizia, o, se proprio vuole, facesse arrivare i treni in orario. Ancora: se facesse lavorare i postini; se riuscisse a stampare — quando sa con mesi di anticipo che le tariffe cambieranno — un po' di francobolli da centosettanta lire.

3. *I minorenni*

Gli amministrati, in verità, non andrebbero considerati come bambini. Kant disse una volta che, con l'Illuminismo, i popoli erano usciti dalla minore età; e l'Ottocento sembrò per qualche tempo dargli ascolto. Ma la tendenza dei poteri pubblici è di trattare i cittadini come minorenni, tutt'altro che emancipati: lo è, oggi, molto di più che sotto l'assolutismo illuminato, e anche — grazie allo sviluppo tecnologico — più che sotto i peggiori regimi dispotici della storia.

Considerando i cittadini come incapaci di intendere e di volere, è naturale che la legge tolga loro ogni facoltà di impegnarsi. Se si lasciasse ai singoli di stipulare contratti, si teme che accadrebbero le peggiori sciagure: rovina economica, oppressione dei più deboli, guerra di tutti contro tutti.

Si è mai tentato, però, di fare la prova? Di vedere che cosa succederebbe, salvo correre ai ripari contro gli inconvenienti più gravi? Da decenni, non più. E per una ragione opposta a quella che si adduce: non perché si teme che ne

uscirebbe il caos, ma perché si teme che *non si manifesterebbe nessun inconveniente irreparabile*. Verrebbe meno, allora, il pretesto per perseverare in una tutela che, sotto pretesti mentiti, rappresenta il dominio del più forte.

La vera ragione per cui non si vuole che lo Stato torni ai suoi compiti è che questi non interessano. Non interessano, voglio dire, a coloro che detengono il potere. Erano compiti che potevano essere sentiti come onorifici da una classe sociale che, salvo poche eccezioni, traeva da altra fonte la sua ricchezza; ma poiché questa, ormai, non c'è più, dove trovare persone determinate a riportare lo Stato ai compiti che gli sono propri?

Se anche ve ne fossero, avrebbero scarse probabilità di prevalere. Tra chi vuol riportare lo Stato alle sue austere funzioni, e chi si adopera per estendere il potere politico fuori del suo campo, alle ghiotte funzioni private, la classe politica *favorirà sempre quest'ultimo*. Per questo il massimo della ragionevolezza teorica coincide con il massimo della assurdità pratica.

Occorrerebbe che una maggioranza schiacciante trovasse voce politica, per chiedere di non essere più trattata come una accolta di minorenni incapaci di intendere e di volere. Solo allora l'arrogante pretesa del politico di volere *al loro posto* cederebbe le armi. Pretendere che ciò avvenga per un'evoluzione spontanea della classe politica è volere la luna. Ma anche rendere politicamente efficace un'azione *collettiva* (ecco un caso in cui il termine « collettivo » non sarebbe usato a sproposito), che prema a questo scopo, perché ai cittadini sia riconosciuta a fatti, e non a parole soltanto, la maggiore età, è difficilissimo. In primo luogo, le forze politicamente già organizzate resistono. In secondo luogo, quelle che si riuscisse ad organizzare *ad hoc*, una volta divenute « politiche » acquisterebbero la stessa tendenza. Come il movimento dell'« Uomo qualunque », che finì sostenendo in parlamento l'assegnazione di sovvenzioni ai cinematografari.

In terzo luogo, ed è la cosa più grave, solo in parte i singoli, trattati da minorenni, se ne risentono altrimenti che a

parole. C'è una certa *comodità*, sia pure poco dignitosa, nel rimanere minorenni per tutta la vita; e, visto che lo Stato ci concede la parte del bambino bizzoso, noi non la scambiamo volentieri con quella dell'adulto responsabile. Non illudiamoci, dunque, sulla forza della maggioranza. Ma non desistiamo, per questo, dal cercarla, soprattutto eccitando la consapevolezza.

4. *La sfida*

Concluderò, allora, proponendo un esperimento e una sfida: certo che né l'uno né l'altra saranno accettati.

Dall'unità d'Italia in poi, una questione ha sempre tormentato gli uomini politici più consapevoli, e continua anche ora a restare al centro, almeno verbale, della loro attenzione: la disparità tra il Settentrione e il Mezzogiorno d'Italia. Molto si è fatto per lo sviluppo del Mezzogiorno; e, del resto, si è cominciato anche a sospettare che lo sviluppo possa non rappresentare, da solo, la misura della felicità. Comunque sia, quella disparità non accenna a diminuire: anzi, molti dei rimedi tentati si sono rivelati controproducenti.

Ora, quando la scienza medica si è dichiarata impotente di fronte al male, non costa nulla tentare un viaggio a Lourdes. Allo stesso modo voglio proporre un tentativo che non costa nulla, che non può aggravare il male, e non richiede nessuna particolare abilità. Ciò a cui mi impegno, è portare le regioni meridionali, non solo alla prosperità del Nord, ma a una prosperità (il Nord me lo perdoni) molto maggiore. La differenza rispetto a Lourdes è che son sicuro della riuscita: al punto da lasciarmi impiccare, se l'esperimento non va a buon fine; o, meglio (poiché sarebbe difficile trovare chi ancora ci chiami a rendere conto così seriamente dei nostri impegni), a dichiararmi disposto a lavorare senza retribuzione per il resto della mia vita.

Per rendere l'esito più omogeneo e probante, sarebbe meglio restringerci alla fascia più depressa dell'antico regno di Napoli: Abruzzo, Molise, Campania, Calabria e Basilicata. Il costo finanziario dell'esperimento è nullo; e, una volta tanto, non occorrerebbe neppure fare una « legge »: si tratterebbe di applicare, in tutta la zona, *una legge che c'è già*. Anzi, neppure una legge a sé stante, un semplice articolo del codice civile.

L'esecutivo non dovrebbe intervenire, e meno che mai il legislativo. Quanto al potere giudiziario, basterebbe che *applicasse* l'articolo in questione, anziché le altre leggi dello Stato, ogni volta che esse contrastino con esso.

In uno Stato di diritto, non dovrebbe neppure essere necessaria una deliberazione *ad hoc*: come, infatti, le leggi contenute nei codici non valgono se contrastano con la Costituzione, così le leggi particolari non dovrebbero valere se contrastano con i codici. Anzi, dovrebbe essere vietato dalla Costituzione di derogare a un articolo dei codici, fin quando questo non sia stato abrogato. Tuttavia, visto che la prassi è di disattendere i princìpi generali del diritto, un atto del Parlamento, sancito dal capo dello Stato, potrebbe impegnare solennemente il Paese (anche per dare una certa risonanza all'esperimento) a fare, una volta tanto, l'opposto: a *sospendere nella zona per dieci anni* (senza esclusione di proroghe), tutte le leggi in contrasto con l'articolo in questione del codice civile.

L'esperimento consisterebbe nel valutare le conseguenze. Le leggi in contrasto con quel brevissimo articolo, prive di vigore nella zona sottoposta all'esperimento, continuerebbero ad imperversare nel resto d'Italia: e si dovrebbe paragonare la differenza. La scommessa è che dopo dieci anni il reddito *pro capite* della Basilicata avrà superato quello della Lombardia. Dico a caso Basilicata, solo perché sarebbe sleale scommettere sul sicuro: se, anziché una sola regione, si considerasse tutta la zona, sono *sicuro* che, in capo a dieci anni, avrà superato il reddito *pro capite* del resto d'Italia. Per questo, non avrei bisogno di scommettere.

5. *L'articolo della maggiore età*

Mi accontento di poco, solo di un piccolo assurdo: che si applichi un articolo del codice civile tuttora in vigore. E' l'articolo che sancisce, precisamente, l'*uscita dei cittadini dalla minore età*: « Il contratto ha vigore di legge tra le parti ». Caratteristica dei maggiorenni, infatti, è la capacità di impegnarsi, e l'essere chiamati a rispondere dei propri impegni.

Questa capacità, in teoria, esiste tuttora, ma nessuno si sogna di prenderla sul serio. Quando l'azienda tramviaria distacca un biglietto, ad esempio, si impegna in un contratto di trasporto: però, se il tram si ferma per uno sciopero selvaggio, o perché manca la corrente, farei ridere se chiedessi di essere indennizzato. Il tramviere, a sua volta, si era impegnato a lavorare: ma, anche a prescindere dagli abusi, il suo diritto di sciopero prevale sul suo impegno a lavorare. A mia volta, quando vinsi il concorso universitario, mi impegnai a risiedere nella sede della mia Università (*unico* impegno richiamato esplicitamente nel telegramma di nomina): nessuno, però, mostrò mai di supporre che io prendessi quell'impegno sul serio, fin quando la sede della mia Università non divenne quella in cui, appunto, risiedevo. Quanto allo Stato, che aveva messo a concorso la cattedra, a un certo punto ecco che dice: « Era tutta una farsa: quella cattedra che ho *finto* di mettere a concorso, e che hai vinta, non esiste più ».

Se quell'articolo del codice , secondo cui il contratto ha valore di legge tra le parti, fosse applicato, tutto questo non accadrebbe. Accadrebbe, per contro, un certo numero di cose strane. Il tramviere potrebbe benissimo, per esempio, *riservarsi per contratto* la facoltà di scioperare quando vuole (e anche quando vuole il suo sindacato, oppure solo in casi ben determinati, ecc.); ma potrebbe anche, sempre per contratto, rinunciarvi, non trattandosi di un diritto inalienabile. Il datore di lavoro potrebbe impegnarsi a pagare in oro, o in derrate, il prestatore d'opera: e non ci sarebbe bisogno della scala mobile. I prestiti, anziché in lire, potrebbero essere

espressi in marchi, in yen o in platino. Un contratto d'affitto scadrebbe alla scadenza, come se fosse un contratto vero, e resterebbe in vigore finché non fosse scaduto. Lo stesso un contratto di lavoro. Gli obblighi reciproci sarebbero tutti, e soli, quelli indicati nel contratto, oneri riflessi compresi.

Nei contratti, individuali o collettivi che siano, si potrebbero sancire cose stranissime e, ai nostri orecchi, vagamente peccaminose. Ad esempio, che uno sia pagato in proporzione, non al tempo, ma al rendimento del suo lavoro; che uno sia tenuto a risarcire i danni e i ritardi cagionati per sua colpa alla produzione; che si possano assumere dipendenti in deroga a qualsiasi lista di precedenza, stabilita da qualsiasi autorità carismatica.

Potrebbe poi accadere che contratti in cui un capitale si associa al lavoro, nella conduzione di un'azienda agricola (analoghi all'aborrita mezzadria), stabilissero, in un caso, che al lavoro vada il *settanta* per cento del prodotto, nell'altro il *trenta*. E potrebbe accadere che, potendo scegliere, un contadino *scelga il secondo*. Con forti investimenti e una buona conduzione, in agricoltura si arriva facilmente ad ottenere, con lo stesso lavoro, il quadruplo del prodotto che si otterrebbe altrimenti. Ora il contadino, nonostante che la legislazione presuma in lui un deficiente, è perfettamente in grado di calcolare che il trenta per cento di quattro — cioè 1,2 — supera di più d'una volta e mezza il settanta per cento di uno, e cioè 0,70.

Che cosa comporta tutto ciò? Nella libertà contrattuale, le migliori aziende troverebbero le migliori famiglie contadine, e viceversa. Se, per contro, si impone un contratto « equo » dall'alto, si discute per anni una percentuale in sede politica, e poi viene il « lodo De Gasperi »: cinquantatre per cento contro quarantasette, per tutti. Come se, quale sia il capitale e quale il lavoro fornito, fosse indifferente. Ed ecco che i due fattori, che avevano interesse a migliorare, ora tendono a disimpegnarsi. La prima soluzione favorirebbe la collaborazione, la seconda serve alla lotta di classe. *Appunto perciò, un partito contrario alla lotta di classe*

la adotta. Impossibile spiegare queste cose, che pure appaiono normalissime, se non si tiene conto che l'essenza stessa dello Stato occidentale è divenuta nemica alla sua esistenza.

Naturalmente, anche in clima di libertà contrattuale potrebbero essere sancite cose più vicine alle nostre abitudini. Un imprenditore potrebbe, ad esempio, impegnarsi con un sindacato ad assumere dipendenti solo da lui, e secondo liste da lui preparate: ma *per contratto*. E' chiaro che, qualunque sia l'impegno assunto, ad esso farà riscontro un certo vantaggio che si riceve: ma questa corrispondenza dovrebbe essere lasciata alle parti contraenti, anziché imposta da terzi, o dal potere pubblico, con decisioni che pretendono di valere erga omnes.

In altri termini: come ciascuno è legato agli impegni che prende, così dovrebbe non esser legato agli impegni che non prende; né un terzo potrebbe prenderli per lui, quando non ne abbia ricevuto esplicito mandato. Questo è il comportamento normale dei maggiorenni. Che, appunto perciò, appare stranissimo, dato che non si ammette che i cittadini siano tali.

6. *Lo sfruttamento dei lavoratori*

L'obiezione è pronta: in questo modo verrebbero fuori contratti *estremamente favorevoli alla parte più forte*, in particolare ai datori di lavoro. Per quanto i lavoratori si sindacalizzassero, resterebbero sempre sottoposti allo sfruttamento.

E non ho nessuna difficoltà a riconoscerlo. Il mio scopo è, precisamente, di lasciare i lavoratori sottoposti allo sfruttamento. Anzi, di fare in modo che si possano sfruttare con la massima facilità.

Come mai mi permetto un'opinione così poco canonica? Perché mi sta molto a cuore il benessere dei lavoratori. Solo ciò che si può sfruttare facilmente, infatti, è ricercato, apprezzato, pagato bene. Per un giacimento d'oro che non si può sfruttare, nessuno è disposto a dare nulla. Un centravanti

anche perfetto, ma che non si possa far giocare, non avrebbe un soldo d'ingaggio.

Poiché, al contrario, in clima di libertà contrattuale sarebbe agevole « sfruttare » (cioè far rendere) i lavoratori, tutti si precipiteranno a farlo, e il valore dei lavoratori crescerà enormemente. Essi saranno cercati, ben pagati, ben trattati, ben curati, alla sola condizione che sappiano e vogliano lavorare. Non occorrerà più alcun « incentivo », per attirare i capitali: arriveranno da ogni parte del globo.

Gli imprenditori, è vero, avrebbero anche altre preoccupazioni. Per far fronte ai loro impegni dovrebbero, ad esempio, abituarsi a pagare in moneta stabile anziché in carta straccia; a fornire prodotti funzionanti, e a tempo debito, ecc. Ma la sicurezza di riuscire a garantirsi a loro volta sarebbe tale, che almeno i più capaci avrebbero convenienza a sviluppare le loro imprese, nella zona franca della libertà contrattuale.

I meno capaci fallirebbero, e gli investitori correrebbero qualche rischio; ma i lavoratori molto meno, perché troverebbero presto un imprenditore diverso. La domanda di lavoro sarebbe così incalzante, che nessuno rimarrebbe disoccupato se non per pochissimo tempo.

L'economia occidentale superò la crisi del '29 e anni seguenti col sacrificio, purtroppo, anche di qualche impresa vitale; e alla rovina, quasi sempre improvvisa, di molte imprese capitalistiche fece riscontro il sacrificio di molti lavoratori. Ma quell'episodio, che resta come un incubo nella memoria dei capitalisti, non deve fornire un pretesto per mascherare sotto ragioni sociali il quieto vivere dei meno dotati. Sia chiaro: il rischio di cui parlo non ha nulla che fare con quello del '29: è un rischio circoscritto e marginale, che colpisce via via, selettivamente, alcune imprese e ne libera le forze a beneficio di altre; non una recessione che colpisca le aziende tutte insieme. Perché questa sicurezza? Per il fatto stesso che la zona dell'esperimento fruisce di una situazione eccezionalmente favorevole. Ciò limita, è vero, il valore dimostrativo dell'esperimento perché, quando la libertà contrattuale fosse generalizzata, non genererebbe una

sorta di « rendita » per gli imprenditori e i prestatori d'opera che ne fruiscono. Ma frattanto si vedrebbe dove stia la rendita e il vantaggio dei lavoratori: se stia dove li si « sfrutta », o dove li si considera come minori incapaci di provvedere a sé, e, col pretesto di difenderli dallo sfruttamento, si lucrano rendite parassitarie sulla loro protezione.

7. *Lo sfruttamento del capitale*

Quella che si stabilirebbe, è vero, almeno in un primo tempo, è una enorme *disparità di retribuzione*, anche all'interno di una stessa categoria sindacale. Un bravo saldatore, o trattorista, o vaccaro, guadagnerebbe enormemente di più (rispetto alle nostre abitudini) di un cattivo saldatore, o trattorista, o vaccaro. E un bravo vaccaro enormemente di più che un mediocre impiegato. Se è questo che si teme, si hanno tutte le ragioni di temerlo. Accadrebbe quel che accade nella nostra società, quando un bravo attore fa miliardi, mentre un cattivo attore fa la fame per tutta la vita. E come non ci si meraviglia che un cattivo attore faccia la fame, non ci si dovrebbe meravigliare che la faccia un cattivo vaccaro. Con tre differenze fondamentali a vantaggio del vaccaro: *a*) che è molto più facile per il datore di lavoro stabilire se il vaccaro vale o no, nel giro di due o tre giorni; *b*) che, mentre un cattivo attore, o cantante, o così via, è un essere, non solo inutile, ma fastidioso, un mediocre vaccaro può ancora avere qualche utilità e, quindi, non morrà di fame; *c*) che è molto più facile per il vaccaro migliorare fino a un livello accettabile le proprie prestazioni, di quanto non lo sia per un attore privo di talento.

La necessità di retribuire il lavoro in funzione del suo rendimento, anziché di categorie astratte, genererebbe una concorrenza da cui i lavoratori più esperti trarrebbero, allo inizio, un vantaggio sproporzionato. Però darebbe anche una forte convenienza a *migliorare* il proprio rendimento: cosa che, scegliendo una mansione adatta alle proprie capacità,

può avvenire nel giro di pochi mesi. Presto, perciò, l'equilibrio si ristabilirebbe, al solo livello su cui sia vantaggioso a tutti: a quello in cui forti investimenti si incontrano con una capacità tecnica molto diffusa. Senza il concorso di entrambi questi fattori non c'è speranza che la condizione dell'umanità migliori, qualunque sia la politica che si adotta: si tratti di paesi sviluppati o « in via di sviluppo ».

La concorrenza dei capitali renderebbe, dunque, fruttuoso il lavoro, ma il miglioramento tecnico del lavoro renderebbe, a sua volta, più redditizio il capitale: o, se vogliamo rispettare la simmetria, *sfrutterebbe* a sua volta il capitale.

Questa è l'unica, ma essenziale ragione, per cui la zona dell'esperimento si avvantaggerebbe sulle altre.

Senza dubbio certe professioni come il sociologo, l'urbanista, l'animatore culturale, il profeta, non trarrebbero un vantaggio *diretto* dalla libertà di contrattazione. Ma nulla impedisce che, accanto a quest'ultima, l'attività degli enti pubblici prosegua nel suo consueto cammino. Gli amici del potere continuerebbero a trarne indisturbati il loro sostentamento; anzi, l'aumento delle imposte, dovuto al rifiorire del settore privato, permetterebbe agli enti pubblici un mecenatismo clientelare più ricco di ora.

Va da sé che la zona sperimentale continuerebbe a sottostare al regime fiscale del resto della penisola (evasioni comprese). L'esperimento perderebbe infatti il suo valore, se si concedessero agevolazioni. Il vantaggio, non deve stare nel frodare l'Iva, con ciò che ne consegue, ma nel non sottostare all'imposizione *parafiscale* delle retribuzioni indirette. Il prestatore d'opera riceverebbe tutte, e sole, quelle assicurazioni sociali che stabilisse di contrattare liberamente (di persona, o per mezzo del sindacato), e avrebbe cura di evitare quelle forme di retribuzione indiretta o differita che non vanno a lui, ma a parassiti da cui nessun medico lo può liberare.

Quella, per contro, che si dovrebbe sospendere interamente è la legislazione valutaria. E' chiaro che se, per un accordo liberamente stipulato, un debitore è tenuto a pagare in

fiorini, non potrà essere perseguito perché compera fiorini contro altra valuta, e così via. E' quanto hanno ribadito, ancora recentemente, i tribunali svizzeri, sentenziando che a nessuno è lecito cercar di sfuggire a un'obbligazione adducendo restrizioni valutarie introdotte dal proprio Paese: tali restrizioni « vanno contro l'ordine pubblico » della Confederazione. A parte ciò, è evidente che la libertà di disporre liberamente di ciò che ci appartiene, non solo è una tautologia giuridica (regolarmente messa in scacco dalla legislazione), ma è una regola costitutiva del gioco che abbiamo deciso di giocare.

8. *La libertà non tutela il delitto*

L'obiezione di principio è attesa: è impossibile lasciare a ciascuno piena libertà di obbligarsi, perché uno può anche obbligarsi a commettere omicidi per conto terzi; e un altro può essere preso per la gola. Dunque, qualche restrizione ci vuole, e, una volta che ci si pone sulla strada delle restrizioni, nulla mi dice a che punto debba fermarmi.

Ma quest'ultima conclusione è falsa. Una restrizione ci vuole, ma *c'è* una guida per sapere con buona approssimazione a che punto ci si deve fermare, ossia, a che cosa ci si può obbligare liberamente, e a che cosa no: la guida è il diritto penale. Basta rinunciare a credere che le azioni illecite siano tali *perché* lo Stato le ha proibite, e tornare a pensare che, al contrario, lo Stato le deve vietare perché sono illecite.

La possibilità di patti nefandi, che ha sempre pesato sulla libertà contrattuale, non deve divenire un pretesto per sostituire ai voleri dei singoli il volere dello Stato. Si finge di credere che dietro l'angolo ci sia sempre uno Shylock, pronto a esigere, a titolo di penale, una libbra di carne tratta dalla parte del cuore. Quasi che gli Istituti di Credito non propendessero per altri tipi di garanzia, e dimenticando che, a difenderci da Shylock si trova sempre una Porzia, così abile da non mettere in pericolo la libertà contrattuale.

Le norme contro cui nessuna stipulazione può andare sono le norme *penali in senso stretto*: quelle, cioè, che vietano certe azioni perché illecite, e non le dichiarano illecite perché lo Stato le vieta. Le restrizioni che ne derivano non intralceranno per nulla la libertà contrattuale. Anzi, che non mi si possa imporre di sequestrare le zie, o di trasportare partite di stupefacenti, anche se mi sono impegnato per iscritto a farlo, è cosa di cui chiunque dovrà rallegrarsi.

S'intende che, se la legge si articola in modo che tutto ciò che non è vietato risulti proibito, qualsiasi stipulazione sarà « contraria a norme imperative », e la libertà contrattuale si ridurrà a nulla: che è appunto quel che altri vuole. Ma che, per sapere ciò che è lecito o illecito penalmente, non occorra domandarlo allo Stato, ce lo dice un assioma: che l'ignoranza delle leggi penali non attenua la responsabilità. Dunque, si presume che ciascuno sia in grado di conoscere ciò che è illecito penalmente, anche senza conoscere le leggi; che, del resto, nessuno si prende la briga di comunicare. Mi meraviglierei se più dell'uno per cento della popolazione avesse letto, almeno in parte, il codice penale; ma non crederei affatto alla meraviglia di uno che, per questo, fingesse di scoprire per la prima volta il divieto dell'omicidio. Ora, se l'illiceità di un comportamento dipendesse da un decreto *arbitrario* dello Stato, io avrei ben diritto di non conoscerla, fin quando araldi appositi non me l'avessero comunicata.

Uno dei comportamenti tipici del tiranno, nella sua immagine classica, è appunto di variare capricciosamente le disposizioni di legge, e perseguitare poi i cittadini perché non le osservano. Questo comportamento, lungi dall'essere un *topos* letterario, è oggi normale. Una famiglia di operai, ad esempio, va a passare la domenica oltre il confine di Ponte San Luigi, e al ritorno le guardie di finanza scoprono che la donna ha nella borsetta un titolo di credito — del resto non esigibile in Francia — la cui esportazione è vietata. Una cifra di pochi milioni, che, però, per quella famiglia rappresenta una vita. Oltre ad avere la somma sequestrata, i due coniugi vengono deferiti a giudizio in stato di detenzione. Ora, a chi

non sia un esperto di sadismo e psicopatologia politica, non potrà mai venire in mente che un legislatore commini sanzioni per l'esportazione di un titolo di credito non esigibile all'estero. Trascurando di liberare la borsetta da quell'incomodo, verosimilmente dimenticato, non solo la donna non ha compiuto nulla di illecito moralmente ma *non ha compiuto assolutamente nessun reato*, qualunque sia la pseudolegislazione vigente: perché nulla, che vieti quell'atto, potrebbe pretendere al nome di « legge », *neppure di legge ingiusta* (qualunque sia stata la procedura con cui quell'arbitrio è stato promulgato). Anche le leggi ingiuste, infatti, devono avere una *ratio*.

Sia detto senza mezzi termini: in uno Stato passabilmente ordinato dovrebbe, anzi, essere perseguibile penalmente chiunque attenti con quei mezzi alla libertà dei cittadini, e chiunque si presti, anche per ragioni di ufficio, a coadiuvarlo.

Il caso è estremo; ma non sono mancati esempi di emigranti imprigionati perché tornavano in Italia con qualche franco, frutto del loro lavoro. E non parlo di « lavoratori » per tentare una mozione operaistica degli affetti, ma perché è più verosimile che i trafficanti effettivi di valuta conoscano le leggi e sappiano proteggersene (sebbene qualche volta ciò non accada).

Tutto diverso il caso se un ignorante rubasse, o si desse alla violenza: l'essere ignorante non varrebbe in nessun modo a scagionarlo. Il perché è chiaro: le cose che la vera legge penale vieta, non occorre seguire la Gazzetta Ufficiale per conoscerle. Quelle che variano di mese in mese sono soltanto le disposizioni dei tiranni.

9. *La collaborazione dello Stato*

Senza dubbio il contributo dello Stato alla riuscita dell'esperimento non dovrebbe restare puramente passivo. Riaccolto il principio che « il contratto ha valore di legge tra le parti », occorreranno giudici e ufficiali perché il principio ridiventi

esecutivo. E non basta. Migliorare le comunicazioni in certe zone può essere condizione dello sviluppo, e il potere pubblico è chiamato a collaborare. Anche per le costruzioni e le imprese puramente private, nessuno suppone che non siano necessari permessi: e questi dovrebbero essere solleciti, sotto una normativa certa, che non si presti ad abusi.

Torpidità e sabotaggi da parte del potere pubblico basterebbero, se non a mettere in pericolo l'esperimento, almeno a ritardarne gli effetti; e per questo ho chiesto un lasso di tempo abbastanza lungo: dieci anni. Altrimenti, basterebbe la metà. Ma sono persuaso che, di riflesso, lo stesso esperimento servirebbe a far meglio funzionare la pubblica amministrazione: con qualche resistenza di qualcuno all'inizio, ma con una tendenza progressiva al miglioramento. Noi diamo spesso la colpa della paralisi amministrativa alla burocrazia, ma scambiamo l'effetto per la causa: le colpe dell'amministrazione hanno la loro origine altrove, nella legislazione. Senza mettere nessuno sugli altari (perché anche nella burocrazia c'è una percentuale di funzionari che non lavora, o lavora male), riconosciamo quel che è giusto: che l'amministrazione statale faccia quel che fa, applicando *quella* legislazione (o non applicandola, spesso con senso dell'opportunità), ha del miracoloso. Non dimentichiamo che nell'insieme della legislazione vigente si esprime l'impulso dello Stato occidentale a distruggersi.

L'esperimento richiederà che una buona parte della legislazione, incompatibile con l'articolo 1385, non sia più applicata. Ciò scaricherebbe automaticamente la burocrazia d'una quantità di compiti distruttivi. Renderebbe, senza dubbio, molti suoi organi inutili, ma impedirebbe, appunto perciò, che risultino dannosi. Senza bisogno di ammazzarsi di lavoro, i nostri funzionari farebbero quel che dovrebbero fare fin d'ora: si metterebbero, sia pure a orario ridotto, al servizio del cittadino anziché della follia.

L'esperienza della libertà contrattuale dovrebbe valere solo per l'impresa privata. Ad esempio: per calcolare lo stipendio di un pubblico dipendente, continuerebbe ad essere neces-

saria una schiera di altri pubblici dipendenti, che trattengono venticinque lire qua, ne aggiungono dodici là, applicando disposizioni di legge nate da una Volontà generale così sensibile, che sentirebbe gravemente violata la giustizia sociale, se lo stipendio mensile, anziché di lire cinquecentotrentacinquemilanovecentottantotto, fosse di lire cinquecentotrentaseimila tonde. Su questa strada può anche darsi che si raggiunga un punto di non ritorno, oltre il quale l'intera amministrazione pubblica sarà assorbita dal compito di *calcolare le proprie competenze*, senza che riesca tuttavia a tenere il passo: sicché nel 2011 si riuscirà a sapere, ad esempio, quanto si sarebbe dovuto versare a ciascun funzionario nel 1989, ma non nel 2010.

Poiché, tuttavia, freni fisiologici impediscono al parlamento di secernere più di qualche migliaio di leggi all'anno, si può sperare che a tanto non si giunga. Il mio ottimismo discende dal fatto che, se non mi sbaglio grossolanamente, lo sforzo amministrativo dovrebbe alleggerirsi in virtù della stessa natura dell'esperimento. I problemi che rimarrebbero sono, piuttosto, quelli di fondo e di sempre: ordine pubblico e giustizia. Ma anche questi si comincerebbero a presentare sotto una luce più favorevole. Alla tendenza, oggi comune, della legge a calpestare il diritto, infatti, il giudice si abituerebbe presto ad opporre un *vero* « uso alternativo » del diritto consistente nel *far valere* il diritto, a cominciare dal suo principio supremo, « pacta sunt servanda ». Corrispondentemente, la riottosità dei cittadini, che oggi rende così difficile mantenere l'ordine pubblico, diminuirebbe. E' l'abitudine ad essere trattati da minori quella che spinge i cittadini a comportarsi effettivamente come tali: quando questa cessasse, essi riacquisterebbero un senso di responsabilità.

Del resto, neppure se lo Stato rifiutasse di collaborare la situazione sarebbe disperata. Quelle regioni vi sono abituate, e hanno già mostrato altre volte di saper provvedere privatamente. Dal punto di vista dell'efficienza, un'organizzazione come la mafia, ad esempio in Calabria, non avrebbe nessuna difficoltà ad amministrare l'ordine pubblico e la giu-

stizia, permettendo così la riuscita dell'esperimento. Ma poiché codesta privatizzazione delle funzioni pubbliche mostra, a sua volta, inconvenienti abbondanti, sarebbe augurabile non dover giungere a tanto.

10. *Dobbiamo pensarci noi*

Ho lasciato che la fantasia si abbandonasse a un utopismo sfrenato. Anziché restare coi piedi in terra, ho preferito immaginare che fosse preso sul serio e applicato un articolo del codice civile. Ho supposto che la qualifica di « maggiorenne », oltre che abbassarsi ai diciotto anni, tornasse ad avere qualche contenuto. Ho preteso che tra individui capaci di intendere e di volere potessero ancora stringersi patti; che il contenuto di questi patti, purché non nefando, fosse indicato dagli individui stessi; e, infine, che lo Stato accettasse il principio del diritto, « pacta sunt servanda », e imponesse che i patti fossero rispettati.

Torniamo alla realtà. La situazione dell'Occidente è grave. Non perché qualcuno lo minacci, tranne lui stesso, ma perché l'Occidente non fa quel che dice, e non crede in quel che fa. Proclama che la libertà individuale è il supremo bene e il supremo dei suoi pensieri, e professa una concezione calvinistica della salvezza, in cui tutto dipende dall'alto; con la semplice sostituzione del Comitato interministeriale per la programmazione economica alla Predestinazione trascendente. Prende misure per tutelare un po' tutto, e va a rimorchio di quei minorenni che mette sotto tutela. Esige il massimo rispetto delle istituzioni, e fa credito solo ai profeti che le attaccano. Vi sono sempre state nella storia ipocrisie guidate dalla fede, e spesso sono state anche efficaci: ma quella dell'Occidente, oggi, è un'ipocrisia guidata dalla sfiducia. Tutta diversa da quella dell'Est, il quale potrà anche aver perduto del tutto la fede nella salvezza definitiva, ma ha conservato, almeno, la fiducia nella forza presente.

Una simile situazione, questo libro l'ha ricondotta a un

principio che altri potrà contestare senza però che le conseguenze che attribuisco a quel principio vengano meno. Esse s'impongono, quanto meno, nella forma di un « come se »: l'Occidente si comporta *come se* fosse il nemico di se stesso. Secondo alcuni, si tratta di un fenomeno ricorrente nella storia: la fine di una civiltà per suicidio. Secondo me, si tratta piuttosto di un caso *unico e irripetibile*, dovuto alla particolare traduzione politica di una filosofia aberrante, che nessun altro ha conosciuta. Ma, qualunque sia la vera causa, i fatti restano, e dovrebbero farci pensare. L'Occidente ha ancora forze vigorose in molti campi; ma questo non ci esime dal doverci pensare, anzi, ce lo impone. Non possiamo cullarci nell'illusione che « ci penserà il tempo ». Potremmo scoprire, prima di quanto si creda, che il tempo lavora in direzione opposta. Non possiamo, fossimo anche egoisti, lasciare che si arrangino i nostri nipoti, perché potremmo già trovarci in condizioni di non riuscire più ad arrangiarci noi.

La conduzione politica dell'Occidente è, senza dubbio, la espressione più significativa di questa situazione. Molti singoli, e alcune organizzazioni particolari, si salvano. Ma questo, benché importante, non basta: la rovina politica travolgerebbe tutto. Il « tutto è politica » finirà con l'imporsi come verità incontrovertibile, quando diverrà « tutto è rovina ». Allora sarà impossibile salvarsi individualmente. E l'Italia è, in questo, caso patologico da studiare a sé, anche se l'ipocrisia vi assume forme più farsesche che altrove: può darsi benissimo, anzi, che non si riveli come il caso più grave. Se l'Occidente si salverà, si salverà anche l'Italia, ma per questo occorre che tutto l'Occidente riacquisti coscienza e coraggio.

NOTE

[1] Scrivevo queste righe quando Amin era ancora al potere, e ho preferito lasciarle immutate.

[2] Scrivevo queste righe all'inizio del 1978, e ho preferito lasciarle immutate. Del resto, nel lancio di uova marce contro lo Scià si erano distinti gli studenti tedeschi già dieci anni prima.

[3] In un saggio per la « Biblioteca delle idee » dell'Istituto Accademico di Roma (*La rivoluzione strisciante*), che, probabilmente, non vedrà mai la luce. Il saggio riprendeva il tema di *La speranza nella rivoluzione* (Milano, 1971), per spiegare come il principio della rivoluzione divenga operante, non direttamente, bensì attraverso l'azione dei non rivoluzionari.

[4] *Perché punire?* Il collasso della giustizia penale, Milano, 1978, pp. 13-14.

[5] Ossia, al raggiungimento della « pace definitiva »: e quindi, chiaramente, mai. La pace definitiva, annunziata da tutti i movimenti rivoluzionari, fa parte dei « novissimi ».

[6] In *Luci e ombre del giusnaturalismo* (a proposito di un libro di P. Piovani), in « Filosofia », 1968.

[7] Mons. Martini chiarirà tutto traducendo « borzacchini ». Cfr. *Daniele*, III, 94.

[8] HELMUT SCHOEK, *L'invidia e la società*, trad. it., Milano, 1975.

[9] Ripreso nel titolo di un libro di ANDRÉ FIGUERAS, *La Gestapo fiscale*, Parigi, 1977.

[10] Cfr. p. 21.

[11] Qualche anno prima che l'importanza dell'« economia sommersa » venisse di moda presso gli autori anglosassoni, e poi continentali, consegnai a un'agenzia di stampa quasi sconosciuta un pezzo su *Il lavoro clandestino*, notando come intorno ad esso ruotasse buona parte della economia reale. Il pezzo fu pubblicato a mia insaputa (ma legittimamente) dal quotidiano « Roma », di Napoli, nella primavera del 1975.

[12] In *Pensiero e guerra*, trad. it., Torino, 1970.

INDICE

7 *Introduzione*

CAPITOLO PRIMO

LA MALATTIA DELL'OCCIDENTE

15 1. Che cosa vuol dire « civiltà »?
16 2. La civiltà come inibizione
17 3. L'inibizione ad uccidere
19 4. U'inibizione più strana
20 5. Relatività e assolutezza
22 6. Lo spirito delle civiltà
24 7. L'inibizione a difendersi
26 8. Nutriamo il nostro nemico
27 9. Curarsi senza distruggersi
29 10. Ritrovare il nostro spirito

CAPITOLO SECONDO

IL PROFETA DELL'UNIVERSALE

31 1. Può il singolo agire a nome proprio?
32 2. Il principio mascherato
34 3. L'« universale » e il Terrore
36 4. Rovesciamento dei propositi
38 5. La « Volontà generale »
41 6. Potenza del negativo
43 7. Storia del rapporto tra pubblico e privato
45 8. L'individuo come criminale
46 9. Giacobinismo e marxismo
48 10. « Tagliate le gambe »
50 11. La situazione nuova

CAPITOLO TERZO

LO STATO PROVVIDENZA

55 1. Statolatria rivoluzionaria
57 2. « Sic vos non vobis »
58 3. La legge come volontà dello Stato
60 4. Le favole del buon tempo antico
62 5. Impersonalità della legge
64 6. La giustizia non dipende dalla volontà
65 7. La legge come « violenza »
67 8. Due sensi di « giustizia »
69 9. Eguaglianza sostanziale e eguaglianza formale
71 10. Chi deve compensare le iniquità della sorte?
73 11. La controprovvidenza
75 12. Azione individuale, legge universale

CAPITOLO QUARTO

PUBBLICO CONTRO PRIVATO

79 1. Il diavolo che ci toglie il paradiso
81 2. Parliamo tanto di teologia
83 3. Il vero « Stato laico »
84 4. Totalitarismo assistenziale
86 5. Provvidenza giacobina
87 6. Socialità non statale
88 7. La questione è di principio
90 8. L'assicurazione impossibile
92 9. Mistica e politica
95 10. Ingratitudine dei privati
96 11. Giacobinismo endemico
99 12. Diffidenza giustificata
100 13. La Provvidenza rovesciata
103 14. Meglio straniero che cittadino
104 15. « Il nemico esterno e l'interno è tutt'uno »

CAPITOLO QUINTO

LA SANTA SPOGLIAZIONE

107 1. Il pretesto dell'eguaglianza
109 2. Confisca dell'energia potenziale
110 3. Il vero scopo
112 4. La legge bronzea dell'imposta
114 5. Identità di spogliati e beneficati
116 6. Impunito come assassino, punito come evasore
117 7. Colpevolezza universale
121 8. Inutile obiettare
123 9. Il suicidio fallisce
125 10. Consiglio di Marx accolto

CAPITOLO SESTO

LA GRANDE CORVÉE

127 1. Elefantiasi burocratica
128 2. Duplicazione del rendiconto
130 3. Controllo di socialità
132 4. L'occhio del Grande Fratello
134 5. La corvée burocratica
136 6. Scoraggiamento e irresponsabilità

CAPITOLO SETTIMO

LA PERDITA DELLA RESPONSABILITA'

139 1. Nessuno è tenuto a ciò che non può
141 2. Tutti colpevoli e nessuno
143 3. Amai Giacobbe e odiai Esaù
146 4. Irresponsabili verso la Provvidenza
148 5. Al servizio del Tutto, non del cliente
151 6. Divieto di incoraggiare il lavoro
152 7. Non dev'esserci responsabilità privata
154 8. Né sanzioni pubbliche, né private
156 9. La malattia protegge
158 10. Delusione al risveglio
160 11. A chi rispondere?
162 12. Profeti contro l'istituzione
164 13. I profeti in politica
166 14. Il profeta della classe operaia
168 15. Watergate profetico
170 16. O responsabilità o morte

CAPITOLO OTTAVO

L'ASSALTO ALLA DILIGENZA

175 1. Rigoglio di società
177 2. Il nuovo feudalesimo
178 3. I profitti della socialità
181 4. La piramide di Lord Keynes
183 5. A spese dello Stato
185 6. Molto sarà perdonato, a chi ha molto pubblicizzato
187 7. Selezione dei peggiori
188 8. Dal cancro alla cancrena
190 9. Una « società opulenta » senza volerlo
192 10. Bravi o no, purché clandestini
194 11. Tolleranza repressiva

CAPITOLO NONO

LA MISTICA DELL'INFLAZIONE

197 1. Inazione essenziale
198 2. Dalla fiducia alla fede
200 3. Il primo anello è nell'Infinito
203 4. Come una normale rapina viene trasformata in miracolo
200 5. La fede nel futuro
208 6. Contro gli economisti del Principe
210 7. Il delirio di onnipotenza
213 8. Le forze oscure della conservazione
214 9. Coerenti, con moderazione
217 10. Si scopre la testa di Medusa
219 11. Mistica e interesse
220 12. Goethe e il profeta dalla doppia faccia
225 13. L'autoparalisi

CAPITOLO DECIMO

L'ISTINTO DI MORTE

229 1. Solidali contro lo Stato
231 2. Chi vuole essere ingannato?
233 3. Chi è al servizio del lupo mannaro?
236 4. Dove collocare la Nazione?
239 5. Fellone e patriota
241 6. La vera patria
244 7. Tradire il qualcosa per il nulla
245 8. Condurre con vergogna la guerra giusta
247 9. Combattere, purché non si vinca
250 10. Il nemico come liberatore
252 11. La distensione
254 12. Strategia in sedicesimo
256 13. Pensare il proprio principio
257 14. Privi di spirito di corpo
260 15. Mancanza di identità
264 16. Inventare il nuovo

CAPITOLO UNDICESIMO

LA SCOMMESSA

267 1. A ciascuno la sua funzione
269 2. Differenza di natura
270 3. I minorenni
272 4. La sfida

274 5. L'articolo della maggiore età
276 6. Lo sfruttamento dei lavoratori
278 7. Lo sfruttamento del capitale
280 8. La libertà non tutela il delitto
282 9. La collaborazione dello Stato
285 10. Dobbiamo pensarci noi

287 *NOTE*

457500
9 MAG. 1980